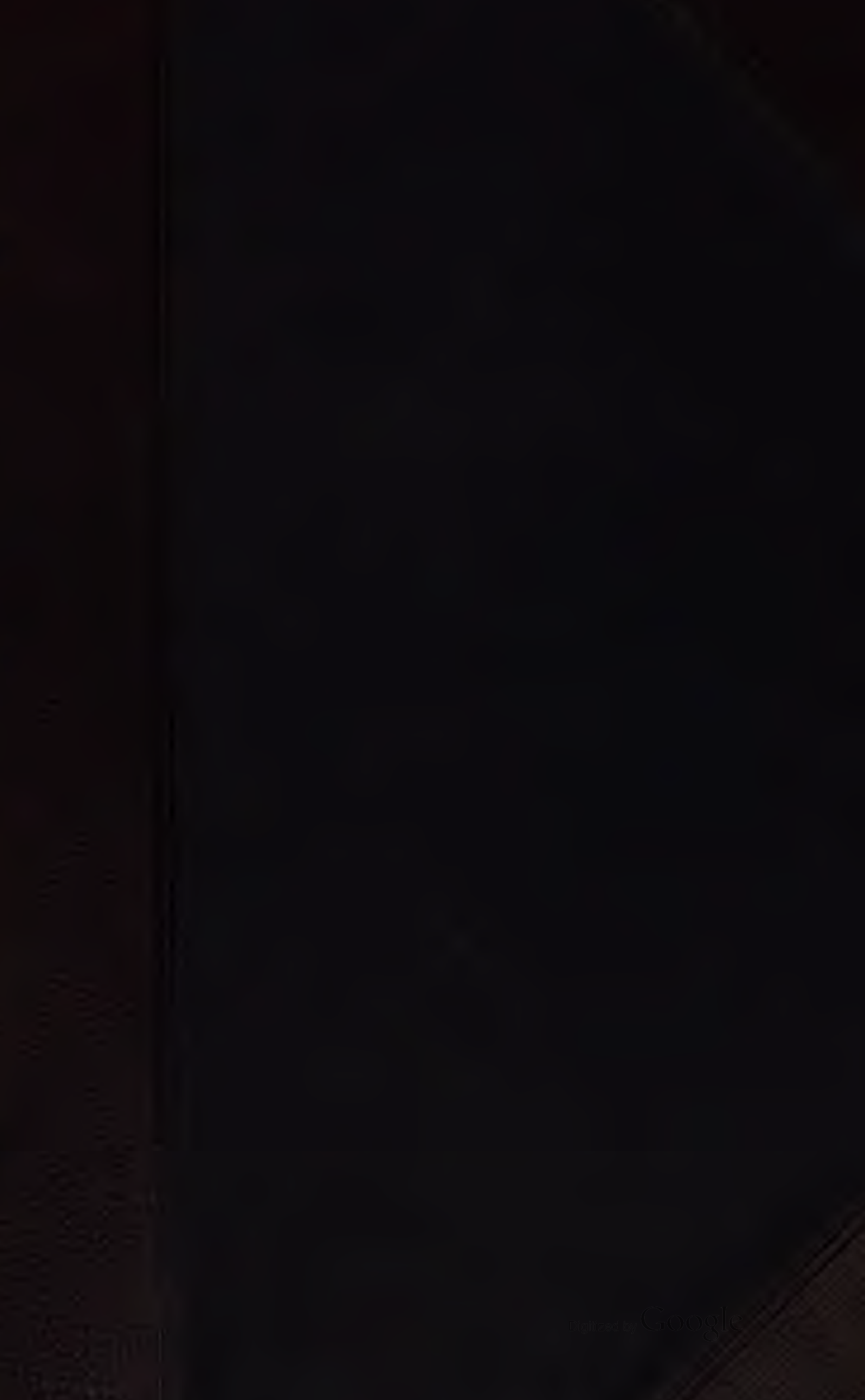
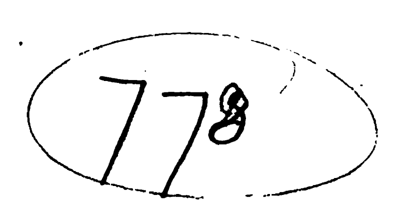






Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, erstes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Ausgegeben 1. Okt. 1883.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

1 8 8 4.

Siebenundfünfzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

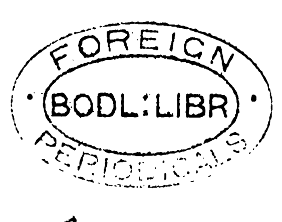
1884.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, erstes Heft.





Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Abhandlungen.

1.

Das Leben Jesu von B. Weiß,

kritisch beleuchtet

von

D. Erich Haupt. [1]

Eine zwiefache Bedeutung nimmt das Werk, mit welchem die folgende Abhandlung sich beschäftigt, in Anspruch. Es wendet sich einerseits an den weiteren Kreis aller Gebildeten, anderseits hat es speziell wissenschaftlich-theologischen Wert. Die Ansprüche, die man nach jeder von beiden Seiten erheben muß, sind nicht die gleichen. Es kann ein Werk nach der ersteren Seite hervorragend sein und nach der letzteren unbedeutend und umgekehrt. Naturgemäß macht sich der Erfolg eines Buches in ersterer Hinsicht früher geltend als in letzterer, und so ist es auch bei Weiß' „Leben Jesu" gewesen. Es hat sich mit einer Schnelligkeit und in einem Umfang in den weitesten Kreisen der theologisch und religiös Interessierten Bahn gebrochen und die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, wie selten ein Buch dieses Inhalts, und scheint in dieser Beziehung sowohl der größeren wie der kleineren Geschichte Jesu von Keim den Rang abgelaufen zu haben. In der That vereinigen sich in dem Verfasser die mannigfachsten Eigenschaften,

---

1) Der Verfasser bittet die Leser zu berücksichtigen, daß die nachfolgende Abhandlung im Januar niedergeschrieben ist, also auf die seither erschienenen Rezensionen und Schriften nicht Bezug genommen werden konnte.

die einen solchen Erfolg erklärlich machen. Erstens kommt seine Person und sein wissenschaftliches Renommee in Betracht. Wenn jemand zwanzig Jahre mühsamsten Studiums an die Evangelien gewendet, in der synoptischen wie in der johanneischen Frage eine selbständige Position sich erarbeitet und mit glänzendem Scharfsinn geltend gemacht, endlich alle vier Evangelien kommentiert hat, so ist er im voraus als Biograph Jesu legitimiert. Wer die früheren Arbeiten des Verfassers kennt, freut sich, einen zusammenfassenden Abschluß des bisher Geleisteten und damit Antwort auf manche früher gar nicht oder nur im Vorübergehen berührte Frage zu bekommen, und wer die Detailarbeiten des Verfassers nicht kennt, freut sich nun, in bequemer Weise deren Ertrag sich aneignen zu können. Zweitens kommen die formellen Vorzüge des Buches in Betracht. Dem Verfasser eignen in ungewöhnlichem Maß die beiden Gaben einerseits plastischer Detailschilderung, anderseits des Zusammenschauens und Zusammenfassens des Einzelstoffes unter großen Gesichtspunkten. Die spinösesten und verwickeltsten Fragen werden in so durchsichtiger Form abgehandelt, daß in vielen Partieen das Werk sich (im besten Sinne des Wortes) wie ein Roman liest, und dabei spiegelt sich die innere Freude des Verfassers an dem Bilde, das er zeichnet, in der schönen, rhetorisch gehobenen, begeisterten Darstellung, welche doch im Unterschiede von dem unruhigen und echauffierten, nervösen Stil Keims stets den ebenen Fluß und das ruhige Maß bewahrt und sich von dem „Rauschgold der Phrase“ fernhält. Das Streben des Verfassers nach formeller Geschlossenheit und harmonischer Abrundung tritt schon in der Disposition des Werkes nach heiligen Zahlen (7 Bücher zu je 12 Kapiteln) hervor. Drittens macht die unbedingte Beherrschung des Stoffes, die Selbstgewißheit und unbedingte Überzeugtheit, die charaktervolle Persönlichkeit stets und so auch hier auf weitere Kreise bedeutenden Eindruck. Endlich aber ist die freudige Aufnahme des Buches hauptsächlich aus dem Standpunkt des Verfassers zu erklären, auf den er selbst in der Widmung aufmerksam macht. Er weiß sich nämlich einerseits in scharfem Gegensatz zu der „sogen. modernen Theologie“, welche an die Thatsächlichkeit einer objektiven Gottesoffenbarung und an Wunder in eigentlichem

Sinne nicht glaubt, und bekennt sich wider sie zu einem Christus, der mehr sei als ein bloßer Mensch, auch der höchste und unerreichbarste. Anderseits weiß er von der in kirchlichen Kreisen herrschenden Anschauung sich geschieden durch seine nicht auf dem Inspirations-Dogma, sondern auf historischer Kritik ruhende Behandlung der Evangelien und durch seine Darstellung des Lebens Jesu nicht vom Standpunkt des erhöhten Heilands, sondern seines irdisch-geschichtlichen Lebens aus. Um dieser Doppel-Position willen hat Weiß selbst die Befürchtung ausgesprochen, sein Buch werde bei keiner unserer beiden theologischen Richtungen günstige Aufnahme finden. Er hat sich, soweit sich bis jetzt sehen läßt, hinsichtlich der im engeren Sinne kirchlichen Kreise getäuscht. Allerdings hat es nicht an etlichem Kopfschütteln im einzelnen gefehlt. Weiß rechnet ja in ziemlichem Umfange mit Ungenauigkeiten und Irrtümern in den Evangelien, auch dem johanneischen; er setzt die Naturwunder Jesu in Vorsehungswunder Gottes um; er eliminiert einzelne besonders schwierige Wunder völlig. Aber das alles wird mit in den Kauf genommen gegenüber der Freude, daß die grundleglichen kirchlichen Glaubenssätze, die Präexistenz, die jungfräuliche Geburt, die Auferstehung, verteidigt werden, und die Freude ist um so größer, je mehr das Leben Jesu in den letzten Decennien nur seitens der liberalen Theologie angebaut war. Der äußere Erfolg, den Weiß errungen hat, ist meines Erachtens durch die wesentlich positive Richtung, die er vertritt, in erster Linie bewirkt. Der äußere Erfolg, sage ich. Denn der innere Erfolg, um den es dem Verfasser zu thun sein wird, ist damit noch durchaus nicht gewährleistet. Dieser würde erst dann konstatiert sein, wenn die von ihm vertretenen Prinzipien wirklich in weiteren Kreisen anerkannt würden, und wie weit dies der Fall sein wird, ist mir zweifelhaft. Für Weiß ist die wesentliche Geschichtlichkeit unserer Evangelien aposterioristisches Resultat, für den Durchschnitt unserer kirchlichen Kreise aprioristisches Axiom der Harmonistik, und das ist ein sehr tief greifender Unterschied, der durch die weit greifende Übereinstimmung in den Resultaten zwar verdeckt wird, aber nichtsdestoweniger vorhanden ist. Erst die Zukunft kann zeigen, ob wirklich jene Leser durch das Buch von Weiß sich be-

wegen lassen, ihren prinzipiellen Standpunkt aufzugeben, oder ob sie sich nur die Hilfe desselben gefallen lassen, wo er auf dasselbe Resultat hinauskommt, im übrigen aber auf seine Wege und Ziele nicht eingehen.

Die Wirksamkeit des Buches in weiteren Kreisen beruht auf dem Maß, in welchem die Gesamtanschauung desselben sich in der kräftigen und beredten Vertretung, die ihr der Verfasser angedeihen läßt, Eingang verschafft, Resonanz findet. Ganz anders steht es mit seinem Einfluß auf die innere Bewegung der Theologie. Der wissenschaftliche Wert eines Buches hängt nicht von den Voraussetzungen ab, welche der Verfasser macht, sondern von der methodischen Schärfe ihrer Durchführung, von der Bündigkeit der Einzelbeweise, von der inneren Folgerichtigkeit der Gesamtanschauung. Weiß bekennt sich zu dem Glauben an die Präexistenz des Gottessohnes, an die Wahrheit der Auferstehungsgeschichte mit dem ausdrücklichen Zusatz, er habe diesen Glauben nicht aus seiner wissenschaftlichen Arbeit gewonnen, wie das auch niemand könne. In der That ist das religiöse Recht des Glaubens völlig unabhängig von dem Maß, in welchem derselbe sich wissenschaftlich zu rechtfertigen vermag. Wohl aber ist der wissenschaftliche Wert einer theologischen Leistung davon abhängig, wie weit es dem Verfasser gelingt, den Inhalt seines Glaubens mit den Mitteln der allgemeinen und überall gültigen Erkenntnisregeln zu begründen und etwaige Bedenken zu entgründen. Auf diesen Unterschied möchte ich im Interesse gerechter Würdigung der folgenden Erörterungen im voraus hinweisen. Ich bekenne mich zu demselben kirchlichen Glauben wie Weiß. Wenn ich nun nachzuweisen gedenke, daß die Beweise, mit denen derselbe die jungfräuliche Geburt oder das Präexistenz-Bewußtsein Jesu zu begründen sucht, mir nicht stichhaltig erscheinen, so verwahre ich mich gegen den beliebten Rückschluß, daß ich damit meinen Glauben verleugne. Eben weil ich genau wie der Herr Verfasser meinen Glauben unabhängig weiß von dem Maß meines wissenschaftlichen Erkennens, habe ich die innere Freiheit, offen die Bedenken, die ich nicht heben kann, einzugestehen, und habe gar keine Veranlassung, mir und anderen, wie leider im Dienst vermeintlicher Apologetik so oft geschieht,

Sophismen als stichhaltige Gründe aufzudrängen. Ich bitte also, die wissenschaftliche Skepsis, über die ich in vielen Punkten nicht hinauskomme, nicht mit religiöser Skepsis zu identifizieren.

Die beiden Grundfragen, um die es sich heutzutage hinsichtlich des Lebens Jesu handelt, sind folgende: erstens, ob es möglich ist, alle vier Evangelien als wirklich geschichtlichen Stoff zu betrachten, oder ob man das vierte Evangelium von vornab ausscheiden und das Leben Jesu wesentlich auf die Synopse mit höchstens subsidiärer Heranziehung des Johannes gründen muß; zweitens, ob es möglich ist, unter den Voraussetzungen der kirchlichen Theologie ein wirklich menschliches Leben, eine geschichtliche Entwickelung festzuhalten, oder ob das Wort von Strauß Wahrheit ist, die Wissenschaft des Lebens Jesu sei der Tod des orthodoxen Christus. Weiß hat nun den Versuch gemacht, beide Probleme in wesentlich kirchlicher Richtung zu lösen, indem er dabei aber sich genötigt gesehen hat, von der traditionellen kirchlichen Anschauung nicht unbedeutende Abstriche zu machen. In der johanneischen Frage hält er zwar die Augenzeugenschaft des Verfassers fest, nimmt aber eine äußerst freie Reproduktion und mehrfach verblaßte Erinnerung an. Die Geschichtsentwickelung ist bei ihm eine wirkliche Entwickelung Jesu, wobei er aber jede Allwissenheit und Allmacht des Gottessohnes verneint und namentlich die Wunder des Herrn nur als Gebetserhörungen und Erfolge der Glaubenskraft in Anspruch nimmt. Nun geht eine Kritik des gesamten vorliegenden Materials weit über die Grenzen einer Abhandlung hinaus. Es wäre ein Unrecht gegen den Verfasser, der nicht eine einzige Behauptung ausspricht, ohne sie zu begründen, wenn man einfach den Konsensus oder Dissensus notieren wollte, abgesehen davon, daß ein solches Verfahren ohne jeden wissenschaftlichen Wert wäre. Ich werde mich daher begnügen, einerseits die Methode, wie der Verfasser auf Grund seiner Quellenanschauung das Leben Jesu aufbaut, auf ihr Recht zu prüfen, anderseits einige grundlegende Punkte in seiner Auffassung des Lebens Jesu zu besprechen.

Inbezug auf die Evangelienkritik bin ich in der günstigen Lage, in allen Hauptsachen mit Weiß Hand in Hand zu gehen, und kann mich daher in dieser Beziehung mit einigen kurzen Bemerkungen begnügen.

Die Position des Verfassers in der synoptischen Frage ist bekannt, und nach dieser Seite bietet er sachlich hier nichts Neues. Meisterhaft aber ist das formelle Geschick, mit welchem er seine Auffassung darstellt, so daß sie als der natürliche Ertrag der gesamten Geschichte der Synoptik erscheint. Ich hätte nicht für möglich gehalten, eine so komplizierte und spinöse Erörterung so zu gestalten, daß auch dem Laien die Lektüre nicht nur ermöglicht, sondern geradezu ein Genuß wird. Mir ist von einem solchen gesagt, er habe das erste Buch mit ähnlicher Spannung gelesen wie sonst wohl ein Drama. Nur in einem Punkte kann ich mich mit dem Verfasser nicht befreunden: daß er durch Markus die Logiaquelle benutzen läßt. In dieser Beziehung muß ich mit Beyschlag („Stud. u. Kr." 1881, H. 4) und neuerdings Holtzmann (in Pünjers Theologischem Jahresbericht, 1882, S. 52 f.) behaupten, daß eine so konsequente Fortlassung des wertvollsten Redematerials der Quelle undenkbar ist, und daß die Einzelheiten, auf welche Weiß sich stützt, eine andere Erklärung vertragen. Natürlich kann ich den jetzigen Markus infolge dessen nicht mit dem Papianischen für identisch halten, sondern muß mich zur Urmarkus-Hypothese bekennen. Hat Markus nach Papias bloß aus Petrus-Erinnerungen gearbeitet, so kann eine kompakte Redemasse wie Kap. 13 nicht von ihm herrühren. Der Urmarkus muß, wie jetzt auch Holtzmann annimmt, nicht reicher, sondern ärmer gewesen sein als der unsrige. Aber freilich ist nicht nötig, darum mit Beyschlag a. a. O., S. 599 f. den Urmarkus von einer ungeordneten Materialiensammlung zu verstehen. Ein Christ, namentlich ein Apostelgehilfe, wußte doch so viel von dem ungefähren Gerüst des Lebens Jesu, daß er imstande war, aus den Berichten des Petrus ein leidliches Ganze herzustellen, und das *οὐ μέντοι τάξει* des Presbyters — denn diesem glaube ich, im Gegensatz zu der jetzt gewöhnlichen Annahme, die ganze Papiasstelle beilegen zu müssen — bezieht sich nur auf die Verstöße gegen die chronologische Ordnung im einzelnen. Ich halte also unsern Markus für eine leichte Erweiterung der Urschrift, namentlich bezüglich größerer Redestücke. Infolge dessen kann ich auch nicht mit Weiß I, 119 den schriftstellerischen Zweck des Markus aus der erst später überarbeiteten

Parusierede entnehmen, glaube überhaupt nicht an irgendeine besondere Tendenz des Evangeliums, etwa die Bekämpfung von Zweifeln an der Wiederkunft Christi, sondern sehe darin nur einen Versuch, geborenen Heiden das irdische Wirken ihres erhöhten Herrn darzustellen, weshalb die bloß für Juden berechneten Erörterungen Jesu möglichst verkürzt sind. Dieser Unterschied von der Weißschen Auffassung ist aber für den Aufbau des Lebens Jesu nicht von Bedeutung. Hinsichtlich des Matthäus stimme ich durchaus mit Weiß überein, nur daß ich die Abfassung des Evangeliums nicht nach der Zerstörung Jerusalems setzen kann. Die Ineinanderwirrung dieser Katastrophe und der Parusie (εὐθέως 24, 29) ist nach der ersteren nicht mehr begreiflich (vgl. Bleek-Mangold, S. 347 f.); 22, 7 aber ist freilich als ein allegorischer Zug, der zu dem Gleichnis nicht paßt, auf Rechnung des Verfassers zu setzen, aber da derselbe die Zerstörung Jerusalems ja mit Gewißheit erwartet, so kann er jenen Zug sehr wohl auf Grund dieser Erwartung aufgenommen haben; endlich der Anklang von 24, 30 an Apok. 1, 7 ist, wenn er wirklich auf litterarische Abhängigkeit zurückzuführen ist, was ich nicht glaube, ebenso gut aus dem umgekehrten Abhängigkeitsverhältnis zu erklären. Im Vorbeigehen möchte ich noch hinsichtlich unseres jetzigen Matthäus die Vermutung aussprechen, daß die seiner Disposition zugrunde liegenden alttestamentlichen Citate in der Hauptmasse des Evangeliums — abgesehen von der Kindheitsgeschichte — nicht erst von dem Verfasser aufgefunden, sondern der damals üblichen Predigt entnommen sind. — Auch hinsichtlich des Lukas stimme ich mit Weiß überein, daß er die Logia, aber nicht unsern Matthäus benutzt hat, denn die entgegengesetzte Meinung Holtzmanns (a. a. O., S. 53), die neuerdings auch von Jacobsen verteidigt wird, scheitert für mich einstweilen namentlich an der Kindheitsgeschichte, deren Matthäusrelation Lukas schwerlich sich so ganz hätte entgehen lassen, wenn er sie gekannt hätte. Matthäus freilich könnte von den bei Lukas berichteten Geschichten etwas gekannt haben, ohne sie zu benutzen, weil er einen einzigen sachlichen Gesichtspunkt verfolgt, nämlich den scheinbaren Gegensatz der Thatsachen zu allen Hoffnungen und Erwartungen, der sich doch im Grunde als Erfüllung

alttestamentlicher Weissagung herausbildet; Lukas dagegen bei seinem mehr stofflichen Interesse an Vollständigkeit kann nicht wohl mehr von der Kindheitsgeschichte gewußt haben, als er berichtet. Vor allem stimme ich mit Weiß überein, daß wir kein Recht haben, die Papianischen Aussagen über die Logiaschrift und den Markus irgendwie zu bezweifeln, und daß ich in den Logia historische Verumständungen der aufgenommenen Herrnworte annehme, wenn auch nicht in dem Maße wie Weiß.

Derjenige Punkt, an welchem die Evangelienkritik von Weiß den meisten Widerspruch finden wird, ist seine Stellung zum vierten Evangelium. Aber gerade hier muß ich ihm durchaus recht geben. Das Janusangesicht des vierten Evangeliums, d. h. einerseits das „harte Gestein“ geschichtlicher Detailerinnerungen und andererseits der Eindruck der größten Freiheit in der Bearbeitung des geschichtlichen Stoffes, scheint mir bei der Auffassung von Weiß am besten zur Anerkennung und zum Verständnis zu gelangen. Das Entscheidende für die Echtheit ist mir wie Weiß außer jener Reihe von Detailzügen, deren Erfindung seitens eines Späteren mir völlig unbegreiflich sein würde, die großartige Unbekümmertheit um die alten Stoffe, während ein späterer dieselben bei aller Umformung viel vorsichtiger erhalten haben würde, und dann die Bemerkung, daß alle johanneischen Reden, wenn man die Gedanken auf ihren einfachsten Ausdruck bringt, auf synoptische Elemente zurückführen (vgl. I, 118 f.). Die Reden Jesu sind hier nur auf diejenigen Konsequenzen geführt, die der Apostel nach seinem späteren Erkenntnisstandpunkt darin beschlossen sah, wie dies Weiß I, 114 f. vortrefflich darstellt. Ich möchte nur einen Punkt ergänzend hinzufügen: daß auch die charakteristische Eigentümlichkeit der johanneischen Reden, immer nur von der Person Christi zu handeln, kein Gegensatz gegen die Synopse ist. Denn wie schon bei jeder wirklich bedeutenden und überragenden Persönlichkeit nicht das, was sie sagt und thut, das eigentlich Wirksame ist, sondern die Macht der Persönlichkeit selbst, die sich in jedes Wort und jede That hineinlegt, so war es im höchsten Grade bei dem Herrn. Auch nach der Synopse bleibt es doch dabei, daß in ihm in einzigartiger Weise ein Leben offenbar wurde, das nicht von unten,

sondern von oben war, das sich mit keinem andern Menschenleben vergleichen ließ, das eine Kraft der Gottesgemeinschaft, einen Frieden und eine Seligkeit atmete, welche nur als ganz neue Offenbarung eines wahrhaft göttlichen Lebens sich begreifen ließen. In diesem persönlichen Hintergrund seines Redens und Thuns lag die eigentlich umgebärende, ein neues göttliches Leben schaffende Wirkung, die von Jesu auf diejenigen ausging, welche sich ihm hingaben. Nun wird solch bestimmender Einfluß einer Persönlichkeit auf das gesamte Geistesleben der anderen demjenigen, auf welchen der Einfluß geübt wird, zunächst gar nicht unmittelbar bewußt, das Bewußtsein haftet vielmehr zuerst an Einzelheiten; aber je länger je mehr tritt die gesamte Persönlichkeit als das eigentlich wirkende ins Bewußtsein. Jeder kann an seiner eigenen Erfahrung sich überzeugen, wie die Einzelheiten des Redens und Thuns derjenigen Menschen, mit denen wir in nähere Berührung treten, allmählich zurücktreten gegen das Gesamtbild der Persönlichkeit, und wie auch die einzelnen Worte und Thaten mehr und mehr nur als Selbstdarstellung der Persönlichkeit uns in Betracht kommen. Dies ist nun im höchsten Maß in den johanneischen Reden eingetreten. So erscheint die Person Jesu als der einzige Inhalt seiner Worte. Aber das ist nur das Spiegelbild der Thatsache, daß wirklich, worüber Jesus auch reden mochte, der Eindruck der Persönlichkeit die Hauptsache gewesen war, daß das Evangelium, welches er brachte, im Grunde nur die Verkündigung dessen war, was in ihm vorhanden war, daß in seiner Persönlichkeit das ganze Evangelium gegeben ist. Wenn ich mit Weiß die johanneischen Reden für eine durchaus freie Bearbeitung des Stoffes halte, so kann ich sie freilich noch weniger als er bei dem Aufbau des Lebens Jesu benutzen. Namentlich halte ich jeden Versuch für hoffnungslos, das im vierten Evangelium zur Einheit Zusammengeschweißte in seine ursprünglichen Elemente zu sondern und zu konstatieren, was Jesus bei der erzählten Veranlassung wirklich gesagt und was der Evangelist hinzugesetzt habe, wie dies Weiß mehrfach, z. B. in Kap. 3 und 6 versucht. — Wer die Echtheit des 4. Evangeliums festhält, muß natürlich den Mut haben, seine Wunder als geschichtlich gelten zu lassen. Aber um

das Brotwunder kommt doch niemand herum, der den Markus aus Berichten eines Augenzeugen schöpfen läßt, und das Hochzeitswunder ist nicht um ein Haar schwieriger, denn in beiden Fällen ist der Anstoß der gleiche, daß es sich nämlich nicht nur um einen Natur-, sondern um einen Kunstprozeß handelt, als durch welchen sowohl Brot wie Wein gewonnen wird. — Es sind nur Einzelheiten in der Behandlung der johanneischen Frage, an denen ich Anstoß nehme. Vor allem hätte ich gern die Frage nach der Apokalypse (I, 97 ff.) aus dem Spiel gelassen gesehen. Die johanneische Frage ist an sich wirklich schon schwierig genug, daß man sie nicht durch Hineinmengung der apokalyptischen noch schwieriger zu machen braucht. Die apostolische Abfassung der Offenbarung ist heute doch auf keiner Seite der Theologie so anerkannt, daß Weiß sie als ein reines Concessum behandeln dürfte. Man mag vieles, was als Gegensatz zwischen beiden Schriften geltend gemacht ist, für übertrieben halten, vieles aus der dazwischeu liegenden inneren Entwickelung des Verfassers erklären können; aber die aus der Sprache hergenommenen Gründe scheinen mir eine unüberwindliche Instanz gegen die Identität des Verfassers zu sein. Wer noch als starker Fünfziger ein so schauerliches Griechisch schreibt, wie wir es in der Apokalypse lesen, an dem ist in dieser Beziehung Hopfen und Malz verloren, und von ihm gilt der Spruch, daß der Pardel seine Flecken nicht wandeln kann. Wie dem aber auch sei, die einfache Voraussetzung der apostolischen Abfassung der Apokalypse ist bei der gegenwärtigen Sachlage ungerechtfertigt. Doch die Hauptsache bleibt davon unberührt: auch ich bin überzeugt, daß der von Weiß beschrittene Weg, wenn er das Rätsel des 4. Evangeliums auch nicht ganz löst, doch in der Richtung der endgültigen Lösung liegt. Weder wenn man es in der früheren Weise als einfache Geschichtsdarstellung auffaßt, noch wenn man gegen die sich immer wieder aufdrängenden Spuren der Augenzeugenschaft das Auge verschließt, wird man ihm gerecht, sondern nur, wenn man es als die freie Wiedergabe derjenigen Eindrücke faßt, welche ein Augenzeuge von der gesamten Persönlichkeit des Herrn einst gewonnen und Jahrzehnte hindurch in sich weiter verarbeitet und ausgebildet hatte.

Die zweite Hälfte des ersten Buches behandelt die Frage nach der Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen. Zunächst wird mit meisterhafter Klarheit und feinem psychologischen Blick dargestellt, welche Umgestaltungen eine geschichtliche Thatsache naturnotwendig in der Tradition erleiden muß, so zu sagen eine Theorie der Tradition gegeben. Diese Umbildungen der Thatsachen werden dann ohne weiteres als auch in unseren Evangelien vorhanden anerkannt, und damit sind die Quälereien der alten Harmonistik prinzipiell beseitigt. Dagegen will Weiß, wie der folgende Abschnitt zeigt, Sagen und Mythen in den Evangelien nicht anerkennen. Er verwahrt sich dagegen, daß man den Begriff Sage auf jeden ungeschichtlichen Zug, auf jede traditionelle Umbildung, Vergrößerung und Vergröberung der Geschichte anwende, sondern will erst dann von Sage reden, wenn die gesamten geschichtlichen Verhältnisse dem Bewußtsein völlig verloren gegangen sind. „So lange die Gesamtvorstellung von den Ereignissen und Verhältnissen noch eine geschichtliche ist", soll der Begriff nicht angewendet werden. Wenn man in dieser Weise zwischen einzelnen ungeschichtlichen Zügen und reiner Sage unterscheidet, so ist allerdings für jeden, der im ganzen und großen den kritischen Prämissen von Weiß beistimmt, im Markusevangelium die Sage ausgeschlossen, denn der Verfasser stand durch die Gemeinschaft mit Petrus den Verhältnissen so nahe, daß eine totale Loslösung von den geschichtlichen Verhältnissen bei ihm unmöglich war. Namentlich scheint mir die Konsequenz von Weiß unausweichlich, daß der wunderhafte Charakter des Lebens Jesu nicht erst durch die dichtende Sage hineingebracht sei, sondern daß etwa unterlaufende ungeschichtliche Wiedererzählungen unter diesen Verhältnissen voraussetzen, daß wirklich in solchem Umfang Wunderbares vorgekommen war, daß man in gutem Glauben auch ein einzelnes nicht wunderbares Ereignis für wunderbar ansehen konnte. Aber anderseits muß doch Weiß selbst anerkennen, daß für die spätesten Stücke unserer Evangelien, die nicht auf direkte Augenzeugenschaft zurückgehen, sondern durch lange mündliche Tradition hindurchgegangen sind, wie namentlich die Kindheitsgeschichte, die Möglichkeit wirklicher Sagenbildung nicht ausgeschlossen ist, und mit dieser

das Brotwunder kommt doch niemand herum, der den Markus aus Berichten eines Augenzeugen schöpfen läßt, und das Hochzeitswunder ist nicht um ein Haar schwieriger, denn in beiden Fällen ist der Anstoß der gleiche, daß es sich nämlich nicht nur um einen Natur-, sondern um einen Kunstprozeß handelt, als durch welchen sowohl Brot wie Wein gewonnen wird. — Es sind nur Einzelheiten in der Behandlung der johanneischen Frage, an denen ich Anstoß nehme. Vor allem hätte ich gern die Frage nach der Apokalypse (I, 97 ff.) aus dem Spiel gelassen gesehen. Die johanneische Frage ist an sich wirklich schon schwierig genug, daß man sie nicht durch Hineinmengung der apokalyptischen noch schwieriger zu machen braucht. Die apostolische Abfassung der Offenbarung ist heute doch auf keiner Seite der Theologie so anerkannt, daß Weiß sie als ein reines Concessum behandeln dürfte. Man mag vieles, was als Gegensatz zwischen beiden Schriften geltend gemacht ist, für übertrieben halten, vieles aus der dazwischen liegenden inneren Entwickelung des Verfassers erklären können; aber die aus der Sprache hergenommenen Gründe scheinen mir eine unüberwindliche Instanz gegen die Identität des Verfassers zu sein. Wer noch als starker Fünfziger ein so schauerliches Griechisch schreibt, wie wir es in der Apokalypse lesen, an dem ist in dieser Beziehung Hopfen und Malz verloren, und von ihm gilt der Spruch, daß der Pardel seine Flecken nicht wandeln kann. Wie dem aber auch sei, die einfache Voraussetzung der apostolischen Abfassung der Apokalypse ist bei der gegenwärtigen Sachlage ungerechtfertigt. Doch die Hauptsache bleibt davon unberührt: auch ich bin überzeugt, daß der von Weiß beschrittene Weg, wenn er das Rätsel des 4. Evangeliums auch nicht ganz löst, doch in der Richtung der endgültigen Lösung liegt. Weder wenn man es in der früheren Weise als einfache Geschichtsdarstellung auffaßt, noch wenn man gegen die sich immer wieder aufdrängenden Spuren der Augenzeugenschaft das Auge verschließt, wird man ihm gerecht, sondern nur, wenn man es als die freie Wiedergabe derjenigen Eindrücke faßt, welche ein Augenzeuge von der gesamten Persönlichkeit des Herrn einst gewonnen und Jahrzehnte hindurch in sich weiter verarbeitet und ausgebildet hatte.

Die zweite Hälfte des ersten Buches behandelt die Frage nach der Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen. Zunächst wird mit meisterhafter Klarheit und feinem psychologischen Blick dargestellt, welche Umgestaltungen eine geschichtliche Thatsache naturnotwendig in der Tradition erleiden muß, so zu sagen eine Theorie der Tradition gegeben. Diese Umbildungen der Thatsachen werden dann ohne weiteres als auch in unseren Evangelien vorhanden anerkannt, und damit sind die Quälereien der alten Harmonistik prinzipiell beseitigt. Dagegen will Weiß, wie der folgende Abschnitt zeigt, Sagen und Mythen in den Evangelien nicht anerkennen. Er verwahrt sich dagegen, daß man den Begriff Sage auf jeden ungeschichtlichen Zug, auf jede traditionelle Umbildung, Vergrößerung und Vergröberung der Geschichte anwende, sondern will erst dann von Sage reden, wenn die gesamten geschichtlichen Verhältnisse dem Bewußtsein völlig verloren gegangen sind. „So lange die Gesamtvorstellung von den Ereignissen und Verhältnissen noch eine geschichtliche ist“, soll der Begriff nicht angewendet werden. Wenn man in dieser Weise zwischen einzelnen ungeschichtlichen Zügen und reiner Sage unterscheidet, so ist allerdings für jeden, der im ganzen und großen den kritischen Prämissen von Weiß beistimmt, im Markusevangelium die Sage ausgeschlossen, denn der Verfasser stand durch die Gemeinschaft mit Petrus den Verhältnissen so nahe, daß eine totale Loslösung von den geschichtlichen Verhältnissen bei ihm unmöglich war. Namentlich scheint mir die Konsequenz von Weiß unausweichlich, daß der wunderhafte Charakter des Lebens Jesu nicht erst durch die dichtende Sage hineingebracht sei, sondern daß etwa unterlaufende ungeschichtliche Wiedererzählungen unter diesen Verhältnissen voraussetzen, daß wirklich in solchem Umfang Wunderbares vorgekommen war, daß man in gutem Glauben auch ein einzelnes nicht wunderbares Ereignis für wunderbar ansehen konnte. Aber anderseits muß doch Weiß selbst anerkennen, daß für die spätesten Stücke unserer Evangelien, die nicht auf direkte Augenzeugenschaft zurückgehen, sondern durch lange mündliche Tradition hindurchgegangen sind, wie namentlich die Kindheitsgeschichte, die Möglichkeit wirklicher Sagenbildung nicht ausgeschlossen ist, und mit dieser

Möglichkeit hat mir Weiß in dem betreffenden Abschnitt seines Werkes viel zu wenig gerechnet. Auch die Ausführungen scheinen mir nicht durchschlagend zu sein, mit welchen Weiß das Erwachsen der Sage aus der Tendenz, das Wunderbare zu steigern, widerlegen will. Eine wundergläubige Zeit, meint er, unterscheide gar nicht zwischen weniger und mehr wunderbaren Ereignissen, denn eine solche Unterscheidung setze immer den Zweifel an der Wirklichkeit des Wunders voraus, widerstreite also dem naiven Wunderglauben. Wenn eine solche Zeit von „größeren“ Wundern rede, so sei es eigentlich nicht der Grad des Wunderbaren, sondern Bedeutung und Erfolg des Wunders, was mit dem Komparativ bezeichnet werden sollte. Das scheint mir nicht begründet. Denn es liegt doch im natürlichen Gefühl und gilt daher von jeder, auch der wundergläubigsten Zeit und wird durch die Beobachtung an Kindern gewährleistet, daß dem Menschen die Auferweckung eines eben Gestorbenen nicht so wunderbar, d. h. den Gesetzen des gewöhnlichen Lebens widerstrebend erscheint, wie die Auferweckung eines schon verwesten Leichnams, daß die plötzliche Genesung eines Fieberkranken nicht als ein so großes Wunder erscheint, wie die eines Blindgebornen. Und daß das Neue Testament, wenn es gelegentlich von „größeren“ Wundern redet, nur den größeren Erfolg im Auge habe, widerstreitet dem einfachen Eindruck der betreffenden Stellen. Wenn also die Gemeinde etwa ihrem Herrn die höchste Wundermacht zutraute, so ist an sich sehr wohl denkbar, daß diese Voraussetzung die Annahme von immer größeren, exorbitanteren Wundern nach sich zog, und daß sich so ein Sagenkranz von Wundern in das Leben Jesu hineinwob. Ich glaube mit Weiß, daß dies nicht der Fall gewesen ist, weil meine Überzeugung von der Entstehung der Evangelien notwendig die Geschichtlichkeit gerade der „größten“ Wunder bedingt. Aber daß aus inneren Gründen, aus dem wundergläubigen Charakter der Zeit die These zu beweisen sei, muß ich bestreiten. Der Charakter der Zeit würde meines Erachtens die Annahme der Sagenbildung nicht nur nicht ausschließen, sondern geradezu nahelegen. Ebenso kann ich den aprioristischen Gegenbeweis gegen das Vorhandensein von Mythen nicht für bindend ansehen. Wenn Weiß diesen Begriff im strengen

Sinne nur da anerkennen will, wo eine rein ideale Komposition vorliege, so daß also schon das Dasein eines Jesus von Nazaret verbieten würde, den Namen Mythus auf die ungeschichtlichen Bestandteile der Evangelien anzuwenden, so will ich darüber nicht rechten, obgleich ich gegen diese rigoristische Aufstellung vom Gebiet der klassischen Mythologie her vieles einzuwenden hätte. In diesem rigoristischen Sinn behauptet niemand das Dasein von Mythen im Leben Jesu. Und Weiß selbst läßt von seiner Strenge etwas ab. Er will den Namen Mythus gestatten, wo nicht nur unter den Einflüssen ungeschichtlicher Vorstellungen eine überlieferte Geschichte fortgebildet, sondern an eine geschichtliche Erscheinung eine ganz neue Geschichtsbildung angeknüpft ist, in welcher eine Idee rein um ihrer selbst willen Ausdruck findet. Aber auch in diesem Sinne leugnet Weiß Mythenbildungen im Leben Jesu, weil die Motive für eine solche im Glauben der urchristlichen Gemeinde nicht nachweisbar seien. Der Beweis ist folgender. Die Vorstellung der Gemeinde von der Göttlichkeit der Person Jesu sei kein ausreichendes Motiv, um die neutestamentlichen Erzählungen als Mythen zu begreifen: denn gerade die ausgeprägte Vorstellung von der Gottheit Christi und seiner Präexistenz finde sich in der Synopse noch gar nicht; die Wunder Jesu halten sich auf dem Niveau der prophetischen Wunder des Alten Testamentes; die Geburtsgeschichte werde nur als Beweis der messianischen Bestimmung, nicht des göttlichen Wesens Jesu gebraucht; die Versuchung sei nicht die Besiegung der satanischen durch eine unmittelbar göttliche Macht, sondern werde auf allgemein menschliche Motive aufgebaut und mit allgemein religiösen, dem Alten Testament entnommenen Betrachtungen zurückgewiesen. Ebenso wenig könne die messianische Erwartung die mythische Erklärung rechtfertigen, denn da Jesus in entscheidenden Punkten dieselbe unerfüllt gelassen habe, so sei nicht abzusehen, wie die Gemeinde auf den Gedanken gekommen sein könne, diese oder jene messianisch gedeutete Stelle müsse sich im Leben Jesu wörtlich erfüllt haben; dazu komme, daß die alttestamentlichen Citate oft zu den betreffenden Erzählungen so wenig passen, daß die letzteren nicht um der ersteren willen erfunden sein können. Ebenso stehe es mit den

Die Position des Verfassers in der synoptischen Frage ist bekannt, und nach dieser Seite bietet er sachlich hier nichts Neues. Meisterhaft aber ist das formelle Geschick, mit welchem er seine Auffassung darstellt, so daß sie als der natürliche Ertrag der gesamten Geschichte der Synoptik erscheint. Ich hätte nicht für möglich gehalten, eine so komplizierte und spinöse Erörterung so zu gestalten, daß auch dem Laien die Lektüre nicht nur ermöglicht, sondern geradezu ein Genuß wird. Mir ist von einem solchen gesagt, er habe das erste Buch mit ähnlicher Spannung gelesen wie sonst wohl ein Drama. Nur in einem Punkte kann ich mich mit dem Verfasser nicht befreunden: daß er durch Markus die Logiaquelle benutzen läßt. In dieser Beziehung muß ich mit Beyschlag („Stud. u. Kr." 1881, H. 4) und neuerdings Holtzmann (in Pünjers Theologischem Jahresbericht, 1882, S. 52 f.) behaupten, daß eine so konsequente Fortlassung des wertvollsten Redematerials der Quelle undenkbar ist, und daß die Einzelheiten, auf welche Weiß sich stützt, eine andere Erklärung vertragen. Natürlich kann ich den jetzigen Markus infolge dessen nicht mit dem Papianischen für identisch halten, sondern muß mich zur Urmarkus-Hypothese bekennen. Hat Markus nach Papias bloß aus Petrus-Erinnerungen gearbeitet, so kann eine kompakte Redemasse wie Kap. 13 nicht von ihm herrühren. Der Urmarkus muß, wie jetzt auch Holtzmann annimmt, nicht reicher, sondern ärmer gewesen sein als der unsrige. Aber freilich ist nicht nötig, darum mit Beyschlag a. a. O., S. 599 f. den Urmarkus von einer ungeordneten Materialiensammlung zu verstehen. Ein Christ, namentlich ein Apostelgehilfe, wußte doch so viel von dem ungefähren Gerüst des Lebens Jesu, daß er imstande war, aus den Berichten des Petrus ein leidliches Ganze herzustellen, und das *οὐ μέντοι τάξει* des Presbyters — denn diesem glaube ich, im Gegensatz zu der jetzt gewöhnlichen Annahme, die ganze Papiasstelle beilegen zu müssen — bezieht sich nur auf die Verstöße gegen die chronologische Ordnung im einzelnen. Ich halte also unsern Markus für eine leichte Erweiterung der Urschrift, namentlich bezüglich größerer Redestücke. Infolge dessen kann ich auch nicht mit Weiß I, 119 den schriftstellerischen Zweck des Markus aus der erst später überarbeiteten

Parusierede entnehmen, glaube überhaupt nicht an irgendeine besondere Tendenz des Evangeliums, etwa die Bekämpfung von Zweifeln an der Wiederkunft Christi, sondern sehe darin nur einen Versuch, geborenen Heiden das irdische Wirken ihres erhöhten Herrn darzustellen, weshalb die bloß für Juden berechneten Erörterungen Jesu möglichst verkürzt sind. Dieser Unterschied von der Weißschen Auffassung ist aber für den Aufbau des Lebens Jesu nicht von Bedeutung. Hinsichtlich des Matthäus stimme ich durchaus mit Weiß überein, nur daß ich die Abfassung des Evangeliums nicht nach der Zerstörung Jerusalems setzen kann. Die Ineinanderwirrung dieser Katastrophe und der Parusie (εὐθέως 24, 29) ist nach der ersteren nicht mehr begreiflich (vgl. Bleek-Mangold, S. 347 f.); 22, 7 aber ist freilich als ein allegorischer Zug, der zu dem Gleichnis nicht paßt, auf Rechnung des Verfassers zu setzen, aber da derselbe die Zerstörung Jerusalems ja mit Gewißheit erwartet, so kann er jenen Zug sehr wohl auf Grund dieser Erwartung aufgenommen haben; endlich der Anklang von 24, 30 an Apok. 1, 7 ist, wenn er wirklich auf litterarische Abhängigkeit zurückzuführen ist, was ich nicht glaube, ebenso gut aus dem umgekehrten Abhängigkeitsverhältnis zu erklären. Im Vorbeigehen möchte ich noch hinsichtlich unseres jetzigen Matthäus die Vermutung aussprechen, daß die seiner Disposition zugrunde liegenden alttestamentlichen Citate in der Hauptmasse des Evangeliums — abgesehen von der Kindheitsgeschichte — nicht erst von dem Verfasser aufgefunden, sondern der damals üblichen Predigt entnommen sind. — Auch hinsichtlich des Lukas stimme ich mit Weiß überein, daß er die Logia, aber nicht unsern Matthäus benutzt hat, denn die entgegengesetzte Meinung Holtzmanns (a. a. O., S. 53), die neuerdings auch von Jacobsen verteidigt wird, scheitert für mich einstweilen namentlich an der Kindheitsgeschichte, deren Matthäusrelation Lukas schwerlich sich so ganz hätte entgehen lassen, wenn er sie gekannt hätte. Matthäus freilich könnte von den bei Lukas berichteten Geschichten etwas gekannt haben, ohne sie zu benutzen, weil er einen einzigen sachlichen Gesichtspunkt verfolgt, nämlich den scheinbaren Gegensatz der Thatsachen zu allen Hoffnungen und Erwartungen, der sich doch im Grunde als Erfüllung

alttestamentlicher Weissagung herausstellt; Lukas dagegen bei seinem mehr stofflichen Interesse an Vollständigkeit kann nicht wohl mehr von der Kindheitsgeschichte gewußt haben, als er berichtet. Vor allem stimme ich mit Weiß überein, daß wir kein Recht haben, die Papianischen Aussagen über die Logiaschrift und den Markus irgendwie zu bezweifeln, und daß ich in den Logia historische Verumstandungen der aufgenommenen Herrnworte annehme, wenn auch nicht in dem Maße wie Weiß.

Derjenige Punkt, an welchem die Evangelienkritik von Weiß den meisten Widerspruch finden wird, ist seine Stellung zum vierten Evangelium. Aber gerade hier muß ich ihm durchaus recht geben. Das Janusangesicht des vierten Evangeliums, d. h. einerseits das „harte Gestein" geschichtlicher Detailerinnerungen und anderseits der Eindruck der größten Freiheit in der Bearbeitung des geschichtlichen Stoffes, scheint mir bei der Auffassung von Weiß am besten zur Anerkennung und zum Verständnis zu gelangen. Das Entscheidende für die Echtheit ist mir wie Weiß außer jener Reihe von Detailzügen, deren Erfindung seitens eines späteren mir völlig unbegreiflich sein würde, die großartige Unbekümmertheit um die alten Stoffe, während ein späterer dieselben bei aller Umformung viel vorsichtiger erhalten haben würde, und dann die Bemerkung, daß alle johanneischen Reden, wenn man die Gedanken auf ihren einfachsten Ausdruck bringt, auf synoptische Elemente zurückführen (vgl. I, 113 f.). Die Reden Jesu sind hier nur auf diejenigen Konsequenzen geführt, die der Apostel nach seinem späteren Erkenntnisstandpunkt darin beschlossen sah, wie dies Weiß I, 114 f. vortrefflich darstellt. Ich möchte nur einen Punkt ergänzend hinzufügen: daß auch die charakteristische Eigentümlichkeit der johanneischen Reden, immer nur von der P e r s o n Christi zu handeln, kein Gegensatz gegen die Synopse ist. Denn wie schon bei jeder wirklich bedeutenden und überragenden Persönlichkeit nicht das, w a s sie sagt und thut, das eigentlich Wirksame ist, sondern die Macht der Persönlichkeit selbst, die sich in jedes Wort und jede That hineinlegt, so war es im höchsten Grade bei dem Herrn. Auch nach der Synopse bleibt es doch dabei, daß in ihm in einzigartiger Weise ein Leben offenbar wurde, das nicht von unten,

sondern von oben war, das sich mit keinem andern Menschenleben vergleichen ließ, das eine Kraft der Gottesgemeinschaft, einen Frieden und eine Seligkeit atmete, welche nur als ganz neue Offenbarung eines wahrhaft göttlichen Lebens sich begreifen ließen. In diesem persönlichen Hintergrund seines Redens und Thuns lag die eigentlich umgebärende, ein neues göttliches Leben schaffende Wirkung, die von Jesu auf diejenigen ausging, welche sich ihm hingaben. Nun wird solch bestimmender Einfluß einer Persönlichkeit auf das gesamte Geistesleben der anderen demjenigen, auf welchen der Einfluß geübt wird, zunächst gar nicht unmittelbar bewußt, das Bewußtsein haftet vielmehr zuerst an Einzelheiten; aber je länger je mehr tritt die gesamte Persönlichkeit als das eigentlich wirkende ins Bewußtsein. Jeder kann an seiner eigenen Erfahrung sich überzeugen, wie die Einzelheiten des Redens und Thuns derjenigen Menschen, mit denen wir in nähere Berührung treten, allmählich zurücktreten gegen das Gesamtbild der Persönlichkeit, und wie auch die einzelnen Worte und Thaten mehr und mehr nur als Selbstdarstellung der Persönlichkeit uns in Betracht kommen. Dies ist nun im höchsten Maß in den johanneischen Reden eingetreten. So erscheint die Person Jesu als der einzige Inhalt seiner Worte. Aber das ist nur das Spiegelbild der Thatsache, daß wirklich, worüber Jesus auch reden mochte, der Eindruck der Persönlichkeit die Hauptsache gewesen war, daß das Evangelium, welches er brachte, im Grunde nur die Verkündigung dessen war, was in ihm vorhanden war, daß in seiner Persönlichkeit das ganze Evangelium gegeben ist. Wenn ich mit Weiß die johanneischen Reden für eine durchaus freie Bearbeitung des Stoffes halte, so kann ich sie freilich noch weniger als er bei dem Aufbau des Lebens Jesu benutzen. Namentlich halte ich jeden Versuch für hoffnungslos, das im vierten Evangelium zur Einheit Zusammengeschweißte in seine ursprünglichen Elemente zu sondern und zu konstatieren, was Jesus bei der erzählten Veranlassung wirklich gesagt und was der Evangelist hinzugesetzt habe, wie dies Weiß mehrfach, z. B. in Kap. 3 und 6 versucht. — Wer die Echtheit des 4. Evangeliums festhält, muß natürlich den Mut haben, seine Wunder als geschichtlich gelten zu lassen. Aber um

das Brotwunder kommt doch niemand herum, der den Markus aus Berichten eines Augenzeugen schöpfen läßt, und das Hochzeitswunder ist nicht um ein Haar schwieriger, denn in beiden Fällen ist der Anstoß der gleiche, daß es sich nämlich nicht nur um einen Natur-, sondern um einen Kunstprozeß handelt, als durch welchen sowohl Brot wie Wein gewonnen wird. — Es sind nur Einzelheiten in der Behandlung der johanneischen Frage, an denen ich Anstoß nehme. Vor allem hätte ich gern die Frage nach der Apokalypse (I, 97 ff.) aus dem Spiel gelassen gesehen. Die johanneische Frage ist an sich wirklich schon schwierig genug, daß man sie nicht durch Hineinmengung der apokalyptischen noch schwieriger zu machen braucht. Die apostolische Abfassung der Offenbarung ist heute doch auf keiner Seite der Theologie so anerkannt, daß Weiß sie als ein reines Concessum behandeln dürfte. Man mag vieles, was als Gegensatz zwischen beiden Schriften geltend gemacht ist, für übertrieben halten, vieles aus der dazwischeu liegenden inneren Entwickelung des Verfassers erklären können; aber die aus der Sprache hergenommenen Gründe scheinen mir eine unüberwindliche Instanz gegen die Identität des Verfassers zu sein. Wer noch als starker Fünfziger ein so schauerliches Griechisch schreibt, wie wir es in der Apokalypse lesen, an dem ist in dieser Beziehung Hopfen und Malz verloren, und von ihm gilt der Spruch, daß der Pardel seine Flecken nicht wandeln kann. Wie dem aber auch sei, die einfache Voraussetzung der apostolischen Abfassung der Apokalypse ist bei der gegenwärtigen Sachlage ungerechtfertigt. Doch die Hauptsache bleibt davon unberührt: auch ich bin überzeugt, daß der von Weiß beschrittene Weg, wenn er das Rätsel des 4. Evangeliums auch nicht ganz löst, doch in der Richtung der endgültigen Lösung liegt. Weder wenn man es in der früheren Weise als einfache Geschichtsdarstellung auffaßt, noch wenn man gegen die sich immer wieder aufdrängenden Spuren der Augenzeugenschaft das Auge verschließt, wird man ihm gerecht, sondern nur, wenn man es als die freie Wiedergabe derjenigen Eindrücke faßt, welche ein Augenzeuge von der gesamten Persönlichkeit des Herrn einst gewonnen und Jahrzehnte hindurch in sich weiter verarbeitet und ausgebildet hatte.

Die zweite Hälfte des ersten Buches behandelt die Frage nach der Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen. Zunächst wird mit meisterhafter Klarheit und feinem psychologischen Blick dargestellt, welche Umgestaltungen eine geschichtliche Thatsache naturnotwendig in der Tradition erleiden muß, so zu sagen eine Theorie der Tradition gegeben. Diese Umbildungen der Thatsachen werden dann ohne weiteres als auch in unseren Evangelien vorhanden anerkannt, und damit sind die Quälereien der alten Harmonistik prinzipiell beseitigt. Dagegen will Weiß, wie der folgende Abschnitt zeigt, Sagen und Mythen in den Evangelien nicht anerkennen. Er verwahrt sich dagegen, daß man den Begriff Sage auf jeden ungeschichtlichen Zug, auf jede traditionelle Umbildung, Vergrößerung und Vergröberung der Geschichte anwende, sondern will erst dann von Sage reden, wenn die gesamten geschichtlichen Verhältnisse dem Bewußtsein völlig verloren gegangen sind. „So lange die Gesamtvorstellung von den Ereignissen und Verhältnissen noch eine geschichtliche ist", soll der Begriff nicht angewendet werden. Wenn man in dieser Weise zwischen einzelnen ungeschichtlichen Zügen und reiner Sage unterscheidet, so ist allerdings für jeden, der im ganzen und großen den kritischen Prämissen von Weiß beistimmt, im Markusevangelium die Sage ausgeschlossen, denn der Verfasser stand durch die Gemeinschaft mit Petrus den Verhältnissen so nahe, daß eine totale Loslösung von den geschichtlichen Verhältnissen bei ihm unmöglich war. Namentlich scheint mir die Konsequenz von Weiß unausweichlich, daß der wunderhafte Charakter des Lebens Jesu nicht erst durch die dichtende Sage hineingebracht sei, sondern daß etwa unterlaufende ungeschichtliche Wiedererzählungen unter diesen Verhältnissen voraussetzen, daß wirklich in solchem Umfang Wunderbares vorgekommen war, daß man in gutem Glauben auch ein einzelnes nicht wunderbares Ereignis für wunderbar ansehen konnte. Aber anderseits muß doch Weiß selbst anerkennen, daß für die spätesten Stücke unserer Evangelien, die nicht auf direkte Augenzeugenschaft zurückgehen, sondern durch lange mündliche Tradition hindurchgegangen sind, wie namentlich die Kindheitsgeschichte, die Möglichkeit wirklicher Sagenbildung nicht ausgeschlossen ist, und mit dieser

Möglichkeit hat mir Weiß in dem betreffenden Abschnitt seines Werkes viel zu wenig gerechnet. Auch die Ausführungen scheinen mir nicht durchschlagend zu sein, mit welchen Weiß das Erwachsen der Sage aus der Tendenz, das Wunderbare zu steigern, widerlegen will. Eine wundergläubige Zeit, meint er, unterscheide gar nicht zwischen weniger und mehr wunderbaren Ereignissen, denn eine solche Unterscheidung setze immer den Zweifel an der Wirklichkeit des Wunders voraus, widerstreite also dem naiven Wunderglauben. Wenn eine solche Zeit von „größeren" Wundern rede, so sei es eigentlich nicht der Grad des Wunderbaren, sondern Bedeutung und Erfolg des Wunders, was mit dem Komparativ bezeichnet werden sollte. Das scheint mir nicht begründet. Denn es liegt doch im natürlichen Gefühl und gilt daher von jeder, auch der wundergläubigsten Zeit und wird durch die Beobachtung an Kindern gewährleistet, daß dem Menschen die Auferweckung eines eben Gestorbenen nicht so wunderbar, d. h. den Gesetzen des gewöhnlichen Lebens widerstrebend erscheint, wie die Auferweckung eines schon verwesten Leichnams, daß die plötzliche Genesung eines Fieberkranken nicht als ein so großes Wunder erscheint, wie die eines Blindgebornen. Und daß das Neue Testament, wenn es gelegentlich von „größeren" Wundern redet, nur den größeren Erfolg im Auge habe, widerstreitet dem einfachen Eindruck der betreffenden Stellen. Wenn also die Gemeinde etwa ihrem Herrn die höchste Wundermacht zutraute, so ist an sich sehr wohl denkbar, daß diese Voraussetzung die Annahme von immer größeren, exorbitanteren Wundern nach sich zog, und daß sich so ein Sagenkranz von Wundern in das Leben Jesu hineinwob. Ich glaube mit Weiß, daß dies nicht der Fall gewesen ist, weil meine Überzeugung von der Entstehung der Evangelien notwendig die Geschichtlichkeit gerade der „größten" Wunder bedingt. Aber daß aus inneren Gründen, aus dem wundergläubigen Charakter der Zeit die These zu beweisen sei, muß ich bestreiten. Der Charakter der Zeit würde meines Erachtens die Annahme der Sagenbildung nicht nur nicht ausschließen, sondern geradezu nahelegen. Ebenso kann ich den aprioristischen Gegenbeweis gegen das Vorhandensein von Mythen nicht für bindend ansehen. Wenn Weiß diesen Begriff im strengen

Sinne nur da anerkennen will, wo eine rein ideale Komposition vorliege, so daß also schon das Dasein eines Jesus von Nazaret verbieten würde, den Namen Mythus auf die ungeschichtlichen Bestandteile der Evangelien anzuwenden, so will ich darüber nicht rechten, obgleich ich gegen diese rigoristische Aufstellung vom Gebiet der klassischen Mythologie her vieles einzuwenden hätte. In diesem rigoristischen Sinn behauptet niemand das Dasein von Mythen im Leben Jesu. Und Weiß selbst läßt von seiner Strenge etwas ab. Er will den Namen Mythus gestatten, wo nicht nur unter den Einflüssen ungeschichtlicher Vorstellungen eine überlieferte Geschichte fortgebildet, sondern an eine geschichtliche Erscheinung eine ganz neue Geschichtsbildung angeknüpft ist, in welcher eine Idee rein um ihrer selbst willen Ausdruck findet. Aber auch in diesem Sinne leugnet Weiß Mythenbildungen im Leben Jesu, weil die Motive für eine solche im Glauben der urchristlichen Gemeinde nicht nachweisbar seien. Der Beweis ist folgender. Die Vorstellung der Gemeinde von der Göttlichkeit der Person Jesu sei kein ausreichendes Motiv, um die neutestamentlichen Erzählungen als Mythen zu begreifen: denn gerade die ausgeprägte Vorstellung von der Gottheit Christi und seiner Präexistenz finde sich in der Synopse noch gar nicht; die Wunder Jesu halten sich auf dem Niveau der prophetischen Wunder des Alten Testamentes; die Geburtsgeschichte werde nur als Beweis der messianischen Bestimmung, nicht des göttlichen Wesens Jesu gebraucht; die Versuchung sei nicht die Besiegung der satanischen durch eine unmittelbar göttliche Macht, sondern werde auf allgemein menschliche Motive aufgebaut und mit allgemein religiösen, dem Alten Testament entnommenen Betrachtungen zurückgewiesen. Ebenso wenig könne die messianische Erwartung die mythische Erklärung rechtfertigen, denn da Jesus in entscheidenden Punkten dieselbe unerfüllt gelassen habe, so sei nicht abzusehen, wie die Gemeinde auf den Gedanken gekommen sein könne, diese oder jene messianisch gedeutete Stelle müsse sich im Leben Jesu wörtlich erfüllt haben; dazu komme, daß die alttestamentlichen Citate oft zu den betreffenden Erzählungen so wenig passen, daß die letzteren nicht um der ersteren willen erfunden sein können. Ebenso stehe es mit den

Realtypen des Alten Testamentes. Vor allem aber legt Weiß Gewicht darauf, daß nie eine evangelische Geschichte sich als „rundes Nachbild“ einer alttestamentlichen erweise, sondern man behufs der mythischen Erklärung Züge aus sehr entlegenen Geschichten zusammenwirken lassen müsse. Dabei aber höre der Gesichtspunkt der unbewußt wirkenden und den Mythus bildenden Idee auf, und man müsse schon auf bewußte Dichtung rekurrieren. Der zuletzt angegebene Beweis gegen die mythische Erklärung des Wunderbaren im Leben Jesu kehrt in dem ganzen Buch von Weiß unausgesetzt wieder; unermüdlich wird nachgewiesen, daß die „Motive“ der Dichtung nicht einheitlich und nicht durchsichtig seien. Ich kann diesen ganzen Gegenbeweis gegen die mythische Erklärung nicht stringent finden. Nehmen wir die Geburtsgeschichte als Beispiel. Wenn die Gemeinde in ihrem Herrn den über alle anderen Menschen nicht bloß graduell, sondern wesentlich erhabenen sah, was doch sicher die Verfasser der synoptischen Evangelien gethan haben, auch wenn die Prädikate der Gottheit und Präexistenz bei ihnen sich nicht finden, warum soll sich ihr dann nicht der Gedanke aufgedrängt haben, daß dies Wunder seiner Person einen über den gewöhnlichen Hergang der Zeugung erhabenen Ursprung voraussetze, daß der Ursprung ihres Herrn ein noch wunderbarerer sein müsse, als der doch auch schon wunderbare Ursprung mancher Gottesmänner des Alten Bundes? Und diese aprioristische Gewißheit kann sich sehr wohl in die Form einer Geschichte umgesetzt haben, welche der Gemeinde, weil notwendig, darum auch wirklich erschien. Es können, wenn einmal ein fester Kern des Mythus sich gebildet hatte, sehr wohl Momente aus verschiedenen alttestamentlichen Stellen oder Typen hinzugetreten, zur näheren Ausführung verwendet, mit der beherrschenden Idee zu einem Ganzen zusammengewoben sein. Sowohl bei Annahme bewußter Dichtung eines Einzelnen, als auch und besonders bei Annahme unbewußter allmählicher Entstehung ist die Kombination verschiedener Momente durchaus begreiflich. Ferner aber ist sehr wohl möglich, daß in der Tradition der Gesichtspunkt, der ursprünglich zur Entstehung des Mythus geführt hatte, in den Hintergrund trat oder ganz verloren ging, und so der Mythus an Durchsichtigkeit und Einheit-

lichkeit verlor. Der erste oder dritte Evangelist, namentlich aber der erste, können sehr wohl die traditionell ihnen überkommenen Geschichten unter ihre eigenen Gesichtspunkte gestellt haben. Darin hat ja Weiß entschieden recht, daß es ein vergebliches Bemühen wäre, alles Wunderbare in den Evangelien durch Annahme von Mythen fortzuschaffen; auch bei der Versuchungsgeschichte z. B. wird die mythische Erklärung schlechterdings nicht anwendbar sein. Aber daß nicht mythische Bestandteile in den Evangelien sein können, wird durch die Beweisführung von Weiß meines Erachtens schlechterdings nicht ausgeschlossen. Wenn Weiß das Zerreißen des Vorhanges bei dem Tode Jesu nur als Ausdruck für den Gedanken ansieht, daß durch die sühnende Kraft des Todes Jesu ein freier Zutritt der Entsündigten zu Gott ermöglicht sei (vgl. Hebr. 9, 8 f.), daß die Auferstehung der Frommen zu jener Stunde nur Ausdruck für den Gedanken sei, daß durch den Tod Jesu den Seinen die schließliche Auferstehung gewiß sei (II, 587 f.), so ist beide Male offenbar eine Idee in Geschichte umgesetzt, also keine wirkliche Geschichte vorhanden, nicht einmal ein wirkliches Ereignis weiter gebildet, und es ist ein bloßer Wortstreit, ob man das Mythus nennen will oder nicht. Nun stimme ich Weiß in seinem Resultat durchaus bei, daß die Wundergeschichten und namentlich auch die Geburtsgeschichte nicht Mythen sind, aber die vorher geschilderte Beweisführung des Verfassers kann ich nicht anerkennen. Die Entscheidung wird immer von zwei Punkten abhängen: einmal von der dogmatischen Stellung, die man überhaupt in der Wunderfrage einnimmt, und anderseits von der Überzeugung, die man von den Entstehungsverhältnissen unserer Evangelien gewonnen hat, wie denn schließlich auch Weiß auf diesen beiden Punkten beruhen bleibt (I, 181 ff.).

Gehen wir von den einleitenden Untersuchungen des ersten Buches zu der eigentlichen Lösung der Aufgabe, so erhebt sich zuerst die Frage, inwieweit überhaupt ein „Leben Jesu" möglich ist. Diese Frage ist von Weiß theoretisch überhaupt nicht behandelt, sondern nur durch das Buch selbst praktisch zu beantworten gesucht. Die Frage hat verschiedene Seiten: erstens, wie weit ist es möglich, den gesamten Einzelstoff der Evangelien chronologisch

zu fixieren und ein wirklich historisches Bild, eine Entwickelung zu konstatieren? — zweitens, wie weit ist es möglich, das Selbstbewußtsein Jesu zu analysieren und auch in dieser Hinsicht etwa eine Entwickelung festzustellen?

Hinsichtlich des ersten Punktes hat Weiß in einem bisher nicht dagewesenen Maß bei den einzelnen Vorgängen und Sprüchen Jesu versucht, sie chronologisch zu fixieren. Mit einem bewundernswerten Spür- und Scharfsinn hat er in den evangelischen Berichten überall Fingerzeige auf die geschichtliche Situation der Ereignisse oder Worte zu entdecken gewußt. Nur in einer Minorität von Fällen muß der Verfasser sich mit Anreihung temporell für ihn unbestimmbarer Stücke an sachlich Verwandtes begnügen; in einer sehr großen Anzahl von Fällen aber glaubt er wirklich in der Feststellung der Situationen ein Resultat erreicht zu haben. Ich halte diese Leistung für die formell glänzendste in dem ganzen Werk und glaube, daß jeder, der Sinn für kombinatorischen Scharfsinn hat, an den Kombinationen von Weiß sich oft innerlichst freuen wird. Dennoch ist mir sehr fraglich, ob die gewonnenen Resultate so überzeugend wie blendend sind. Von vornherein ist klar, daß die Verhältnisse für das Unternehmen von Weiß so schwierig wie möglich liegen. Wir wissen, daß Markus schlechterdings nicht chronologisch geschrieben hat, denn der Vorwurf mangelnder τάξις bezieht sich doch jedenfalls auch — meines Erachtens sogar ausschließlich — auf die unhistorische Reihenfolge der Anordnung. Daß unser erster Evangelist zu einem chronologischen Aufbau nicht befähigt war, liegt am Tage. Denn wenn die Logiaquelle auch die historische Verumstandung von Worten Jesu kurz berichtete, so hat sie doch jedenfalls bei ihrer Tendenz auf Redesammlung keinen chronologischen Faden im einzelnen verfolgt, wie auch von denen zugegeben wird, die mit Recht auch in dieser Quelle irgendein Maß von Ordnung annehmen (vgl. Beyschlag a. a. O.). Und daß Lukas erst recht nicht die Mittel zu chronologischer Anordnung besaß, wird so gut wie allgemein zugegeben werden. Unter diesen Umständen ist doch sehr fragwürdig, ob wir noch die Mittel besitzen, aus der sachlichen Anordnung unserer Quellen die ursprüngliche wiederherzustellen, ob nicht der

scharfsinnigste Versuch nach dieser Richtung in bloßen Möglichkeiten hängen bleiben wird. Einzelne Beispiele. Markus knüpft an die großen Gleichnisse 4, 35 die Sturmfahrt über den See und die Heilung des Geraseners mit der ausdrücklichen Bemerkung, erstere sei an demselben Tage gewesen, wie das Vorhergehende. Diese Notiz verbürgt aber doch höchstens, daß die Sturmfahrt an jenem Tage stattgefunden hat, nicht aber, daß auch die Gerasenergeschichte gerade damals vorgefallen ist, da wir ausdrücklich wissen, daß die τάξις bei Markus eine willkürliche ist. Nur dann stände die Kombination des Markus fest, wenn dies der einzige Ausflug Jesu nach dem Ostufer gewesen wäre, was Weiß zwar annimmt, was aber doch schlechterdings nicht bewiesen werden kann. Wenn nun Weiß aber auf diese Annahme weiter die pragmatische Darstellung gründet, dies sei der „erste Fehlschlag" gewesen, zum erstenmale habe Jesus statt Dank und Verlangen nach weiterer Hilfe Kaltsinn und Abneigung gefunden: womit will er das beweisen? Wenn Jesus bei der großen Gleichnisrede, welche vor der Gerasa-Fahrt berichtet wird, eine Scheidung zwischen der Menge und seinen Jüngern vornimmt und auf erstere das harte Wort Jes. 6, 10 anwendet, so setzt das doch sehr schwere Erfahrungen voraus, und den „ersten Fehlschlag" nachher zu setzen ist nicht möglich. Überhaupt scheint mir Weiß die pragmatische Bedeutung des Gerasa-Ereignisses zu überschätzen, wenn er dasselbe durch den Ausdruck „erster Fehlschlag" anderen späteren Ereignissen koordiniert, während die Ausweisung aus Gerasa mit allen übrigen Kämpfen Jesu gar keine Analogie hat und bei der halb heidnischen Art jener Gegend ebenso wenig wie die Ungastlichkeit der Samariter (Luk. 9, 52f.) einen besonders tiefen Eindruck auf Jesum machen konnte. Doch lassen wir das dahingestellt und kehren zu den chronologischen Kombinationen zurück. Wenn Weiß die Heilung des Gichtbrüchigen unmittelbar an die Rückkehr von Gerasa knüpft, nur weil der erste Evangelist diese Anordnung hat, so ist das doch bei dem offenbaren Gruppensystem, welches derselbe verfolgt, eine sehr prekäre Annahme. Viel näher liegt doch, daß die Anordnung sachliche Gründe hat, indem der Evangelist mit der Abweisung in Gerasa die abweisende Stellung der Schriftgelehrten

bei dem Wort Jesu von der Sündenvergebung verknüpft, ein Gesichtspunkt, der dadurch bestätigt wird, daß er die Anreihung der Erzählung von dem Verhältnis Jesu zu den Zöllnern, woran die Pharisäer Anstoß nehmen, gleichfalls erklärt. Selbst wenn die apostolische Quelle schon jene beiden Wundererzählungen verbunden hätte, was ich nicht glaube, so wäre damit noch nichts bewiesen, da wir das chronologische Prinzip im Einzelnen bei ihr vorauszusetzen kein Recht haben. — Ähnlich steht es mit dem Verwandtenbesuch bei Jesu. Sehr richtig ist die Bemerkung, daß Lukas an die Stelle desselben die Rede eines Weibes von dem Leibe, der Jesum getragen habe, setzt. Aber so wenig wir wissen können, bei welcher Gelegenheit diese Erzählung des Lukas stattgefunden hat, so wenig können wir konstatieren, daß der Verwandtenbesuch gerade auf die Beelzebub-Rede folgte. Es ist sehr wohl möglich, daß Markus ihn infolge des (mißverstandenen) Vorwurfs der ἐκστασις Jesu mit dem Beelzebub-Vorwurf zusammengebracht hat, indem ihm beides auf den Vorwurf der Verrücktheit hinauskommt; Matthäus und Lukas haben diese Kombination beibehalten, nur mit einer in der That sehr verständigen Umstellung, indem sie die harte Einschachtelung der Beelzebub-Rede bei Markus vermieden. Es ist also nicht bewiesen, daß schon die Logia diese Reihenfolge gehabt haben; wäre das aber der Fall, so würde auch daraus nach dem vorher Bemerkten für die chronologische Bestimmung nichts folgen, d. h. die Kombination von Weiß hat durchaus nichts Zwingendes. Und denselben Nachweis getraue ich mir in einer Reihe anderer Fälle zu führen.

Wenn so schon die historische Einordnung der Geschichten eine Aufgabe ist, die über mögliche Lösungen nicht hinausführt, so ist das hinsichtlich der Zeitbestimmung der einzelnen Worte und Reden Jesu in noch ungleich höherem Maße der Fall. Bei Betrachtung der Reden Jesu scheint Weiß mir überhaupt einen wichtigen Gesichtspunkt verkannt zu haben. Er redet gelegentlich (I, 131) von „der unnatürlichen Annahme endloser Wiederholungen von Sprüchen, Spruchreihen und Parabeln in kaum wesentlich modifizierter Gestalt". Nun weiß ich sehr wohl, welcher Mißbrauch mit diesem Gesichtspunkt in apologetischem

Interesse getrieben ist, und will von vornherein erklären, daß ich die Dubletten unserer Evangelien schlechterdings nicht durch Rekurs auf diese Instanz beseitigen will. Aber anderseits sehe ich nicht ab, wie man ohne jene vermeintlich unnatürliche Annahme fertig werden will. Jesus ist doch umhergezogen von Ort zu Ort, um das Evangelium vom Reich zu predigen. Dann mußte er aber dieselben ihm wichtigsten Gedanken überall, wo er neue Kreise um sich sah, wiederholen. Wenn wir aus Matthäus und Lukas noch den Inhalt der Logia im ganzen herstellen können, und wenn wir anderseits aus Markus ein ungefähres Bild dessen gewinnen, was Petrus in seinen Lehrvorträgen zu erzählen pflegte, so werden wir behaupten dürfen, in beiden Hauptquellen zusammen die Summe dessen zu besitzen, was den Augenzeugen Jesu als der wichtigste Inhalt seiner Lehre erschien, den wesentlichen Gedankengehalt der Verkündigung Jesu. Wie aber ist es möglich, daß dasjenige, was wir in wenigen Stunden mit aller Bequemlichkeit vortragen können, den Inhalt ganzer Jahre gebildet hat, wenn wir nicht sachliche Wiederholungen im höchsten Maß annehmen? Und zwar gilt das besonders von den eigentlichen Lehrvorträgen im Unterschied von den Gelegenheitsworten Jesu, also von der eigentlichen Predigt vom Reich. Aber noch mehr. Wenn Jesus liebte, seine Gedanken zu Sentenzen zuzuspitzen, so wird er nicht nur sachlich, sondern auch formell sich oft wiederholt haben. Denn es liegt in der Natur der Sache, daß ein Gedanke, der einmal auf eine senteutiöse oder akuminöse Form gebracht ist, dieses Kleid beibehält und in derselben Form wiederkehrt. Sprüche, wie die, daß die ersten die letzten sein werden, daß, wer bittet, empfängt, oder wie Matth. 7, 1. 12 werden sich häufig wiederholt haben. Ferner erscheint mir unmöglich, daß Jesus in dem Maße lange Reden in lauter akuminösen Sätzen gehalten hat, wie es allerdings nach dem Matthäus-Evangelium den Anschein hat. Mag man mit der Gedächniskraft und geistigen Eigenart der Orientalen noch so viel rechnen, eine solche Rede, in der ein neuer Gedanke den andern schlägt, eine Sentenz die andere jagt, würde selbst bei dem begabtesten und aufmerksamsten Zuhörer nach wenigen Minuten die Möglichkeit des Folgens zerstört haben. Kein Mensch ist im-

stande einen solchen zusammengepreßten Reichtum auch nur zehn Minuten lang auszuhalten. Man täuscht sich über das in dieser Beziehung Mögliche so leicht, weil wir von Kindheit an die Sätze der Evangelien kennen, während die Zuhörer Jesu in jedem Satz etwas Neues bekamen, eine völlige Revolution in ihren Gedanken hervorgerufen werden mußte. Man versuche doch nur etliche Kapitel der Sprüche Salomons oder des Thomas a Kempis jemandem, der diese Schriften noch nicht kennt, vorzulesen, und frage dann, wie viel er davon behalten hat, oder man achte auf die Schwierigkeit, die es dem Schüler macht, auch nur die sieben Seligpreisungen auswendig zu lernen. Wären die Reden Jesu so gehalten, wie wir sie haben, so würde durch die aufs höchste angespannte Aufmerksamkeit immer das Vorhergehende durch das Folgende verdrängt sein, binnen kürzester Frist wäre eine vollkommene Abspannung eingetreten und am Schluß wäre kein noch so starkes Gedächtnis imstande gewesen, den Inhalt des Gesagten zu reproduzieren. Die Möglichkeit des Auffassens und Behaltens scheint mir darauf zu beruhen, daß die pointierten Worte Jesu, die wir übrig haben, nicht kettenweise aneinandergereiht wurden, sondern teils überhaupt einzeln auftraten, teils nur die Schluß- und Höhepunkte längerer Ausführungen bildeten und eben dadurch, daß sich in ihnen der Inhalt einer längeren Rede zusammenzog, sich einprägten und den Sinn der ganzen Rede gegenwärtig hielten. Wenn aber feststeht, daß die Jünger sich nur die Höhepunkte der Reden Jesu einprägen konnten, so hat das für die Beurteilung der großen Reden in unsern Evangelien einschneidende Konsequenzen. Sie müssen meines Erachtens in noch viel höherem Grade als Mosaikarbeit angesehen werden, als gewöhnlich geschieht.

Dies gilt zunächst schon und ganz besonders von der Bergpredigt und zwar auch schon in ihrer kürzesten Form bei Lukas. Freilich wird diese Rede schon in den Logia mehr enthalten haben, als wir jetzt bei Lukas lesen, namentlich, wie Weiß mit Recht behauptet, die Ausführungen über das Gesetz. Aber ist damit bewiesen, daß die Rede wirklich einmal so gehalten ist? daß nicht vielmehr schon die Logia eine musivische Arbeit gegeben haben? Ich glaube mit Weiß, daß die Makarismen des Matthäus nicht

alle hinter einander gesprochen sein können, aber nicht einmal die des Lukas, denn der Makarismus um der Verfolgung willen, den Weiß zum Stamm der Bergrede gehören läßt, wird am wenigsten in die erste Zeit der Wirksamkeit Jesu gehört haben, wo Verfolgungen um der Gerechtigkeit willen weder in noch außer seinem Kreise eine Rolle spielten, wenn man nicht an den exceptionellen Fall des Täufers denken will, was schon deswegen unmöglich ist, weil Jesus gerade ihn trotz der Verfolgung nicht zum Himmelreich gerechnet hat. Gerade dieser dritte lukanische Makarismus giebt Zeugnis, daß die Logia-Quelle an dieser Stelle eine Sammlung von Makarismen hatte, die gar nicht auf dieselbe Gelegenheit zurückzuführen sind. Dann ist aber kein Grund, warum nicht auch die von Lukas ausgelassenen Makarismen an dieser Stelle der Logia gestanden haben sollen, und warum nicht auch die entsprechenden Weherufe bei Lukas derselben Quelle entstammen sollen. Der erste und dritte Evangelist haben aus der ihnen vorliegenden Sammlung mehr oder weniger verwertet. Wenn aber in diesem Fall sich die Mosaikarbeit der Logia-Quelle noch nachweisen läßt, so haben wir gar keine Garantie mehr, daß auch nur in dem Hauptteil der Bergrede dieselbe nicht vorhanden ist. Schon die Logia können einen Überblick über den Inhalt der ethischen Verkündigungen Jesu haben geben wollen. Daß z. B. Matth. 6, 1 ff. ursprünglich mit 5, 17—45 zusammengesprochen ist, läßt sich schlechterdings nicht beweisen. Und was von der Bergrede gilt, gilt auch von den anderen Reden. Die Mosaikarbeit kann möglicherweise sehr viel weiter gehen, als wir zu konstatieren imstande sind. Denn wir können wohl mit leidlicher Gewißheit sagen, was ursprünglich nicht zusammengehört haben kann, aber wir müssen dahingestellt sein lassen, ob alles, was zusammengehört haben kann, auch zusammengehört hat. So ist mir selbst bei der Pharisäerrede Matth. 23 sehr fraglich, ob nicht schon in den Logia eine Zusammenstellung solcher Weherufe vorhanden gewesen ist, die zu sehr verschiedenen Zeiten aus dem Munde Jesu gekommen sind. Und diese Auffassung der Redegruppen der apostolischen Quelle ist doch auch aus allgemeinen Gründen die nächstliegende, denn wenn die Apostel auch den Zusammenhang behalten konnten, in

welchem Jesus sich über diesen oder jenen einzelnen Punkt data occasione ausgesprochen hatte, weil eben die Gelegenheit sich ihnen eingeprägt hatte, so konnten sie doch schlechthin nicht größere Reden im Gedächtnis festhalten und deren Stoffe von einander sondern. Die vielen dem Inhalt nach verwandten Reden, die sie erlebt hatten, mußten ihnen durcheinandergehen. Man müßte also schon annehmen, daß der eine oder andere Apostel sich tagebuchartige Notizen gemacht hätte; dann aber wird wieder unerklärlich, daß wir nicht mehr Stoff übrig behalten haben, als der Fall ist. Infolge dieser Erwägungen muß ich für unmöglich halten, die Gelegenheiten noch auffinden zu wollen, bei denen Jesus die sogen. großen Reden gehalten hat. Er hat das darin Gesagte zu oft behandeln müssen, und die Kombinationen, in denen ein und derselbe Stoff sich behandeln ließ, sind zu zahlreich, als daß wir darüber noch urteilen könnten, und der Zusammenhang, in den die Logia etwas bringen, entscheidet ebenso wenig wie der Zusammenhang unserer gegenwärtigen Evangelien. Wenn z. B. Weiß die Bergpredigt an die Fastenfrage anknüpft — I, 517: „Hatte bereits in manchen Punkten die Lebensweise Jesu den Schriftgelehrten Anstoß gegeben, so konnte er eine prinzipielle Auseinandersetzung mit ihnen und ihrem ganzen System nicht länger umgehen. Er ergriff die erste Gelegenheit ..." —, so sehe ich in diesem Pragmatismus eine bloße Möglichkeit, der man mit demselben Recht andere Möglichkeiten zur Seite stellen kann, ja, die ich nicht einmal für wahrscheinlich halten kann, weil ich nicht weiß, was Jesus denn früher gepredigt haben soll, wenn er den ganzen Inhalt der Bergpredigt, also alle Hauptsachen seiner elementaren Verkündigung, erst nach Ausbruch des Streites mit den Pharisäern seinen Jüngern eröffnet hat. Ebenso unsicher ist mir, ob die Einordnung der Weherede Matth. 23 in Luk. 11, 38 (II, 467 f. Anm.) historisch richtig ist. Es ist mindestens ebenso möglich, daß Lukas Vers 42 ff. nur aus sachlichen Gründen an das Vorige angeschlossen hat. Gewiß hat Weiß im ganzen recht, wenn er eine große Rangstreitrede und eine große Ärgernisrede in der ältesten Quelle annimmt und nachweist (II, 332—358); aber daß diese Zusammenstellung von Sprüchen nicht erst auf Rechnung

des Verfassers der Quelle zu setzen ist, sondern von Jesu selbst herrührt, ist nicht nur unmöglich zu beweisen, sondern auch höchst unwahrscheinlich, da kein Gedächtnis fähig gewesen wäre, auf die Dauer solchen Reichtum von Sentenzen so genau zu behalten.

Wenn ich dennoch glaube, daß mit den großen Reden in unsern Evangelien überhaupt nicht als mit kompakten Massen gerechnet werden darf, so ist mir noch viel zweifelhafter, ob sich die kleineren Aussprüche in nennenswertem Umfang noch nach ihrer Gelegenheit bestimmen lassen. Auch hier muß ich mich natürlich auf Beispiele beschränken. II, 161 setzt Weiß den Unterricht Jesu über das Gebet in die Stunden nach der Rückkehr der Jünger von der Missionsreise. Es ist in der That wieder eine höchst feinsinnige Begründung, die er dafür giebt: „Nun sie zum erstenmal auf eigenen Füßen gestanden, hatten sie erfahren, daß auch das Beten gelernt sein will.“ Aber es ist doch klar, daß das eine bloße Möglichkeit ist. Und wenn nun Weiß auf diesen Tag nicht bloß das Vaterunser [1]) setzt, sondern auch Matth. 6, 7 ff., so ist doch wieder zu fragen: woher weiß man, daß Jesus nicht öfter vom rechten Gebet gehandelt hat? warum soll er denn alles, was er darüber zu sagen hatte, auf einmal gesagt haben? Ebenso wenig kann ich einen zwingenden Grund finden, warum die Geschichte von dem Erbstreit Luk. 12, 13 f. und die von dem Evan-

[1]) Ich kann mich schlechterdings nicht entschließen, die Matthäusrezension des Vaterunser für die ursprüngliche zu halten. Weiß beruft sich darauf, daß nach der Warnung vor unnützen Worten (Matth. 6, 9 ff.) der Evangelist die ihm überlieferten Gebetsworte Jesu nicht mit eigenen Glossen erweitert haben könne. Gewiß nicht. Aber wohl ist möglich, daß er die erweiterte Form, weil sie schon damals in der Gemeinde gebräuchlich war, auch für die ursprüngliche hielt. Dagegen ist mir nicht begreiflich, warum Lukas die Kürzungen vorgenommen haben sollte. Denn daß er „seinen jungen Heidenchristen“ das Gebet noch behaltbarer machen wollte, ist doch recht fernliegend. Weder die um drei Worte erweiterte Anrede, noch die beiden kurzen Sätze, die Lukas weiterhin ausläßt, sind so schwer zu behalten, und Zusätze zu Worten Jesu begreifen sich in diesem Fall doch weit leichter als Weglassungen. Was ferner die inneren Gründe betrifft, so sind die beiden bei Lukas fehlenden Sätze für den Sinn wirklich nicht relevant, da der Inhalt derselben jedesmal schon im Vorigen implicite gegeben ist. Da Jesus nun offenbar ein kurzes Gebet geben will, werden wir die kürzere Form für die genuine zu halten haben.

gelisten damit zusammengebrachte Rede über die irdische Sorge dem Tage des Brotwunders angehören muß. Es ist freilich wieder eine bestechende Darstellung, die Weiß giebt: wie Jesus statt des irdischen auf den himmlischen Schatz hingewiesen habe, wie dies „der letzte Einsatz“ gewesen sei, mit dem er das Volk das höchste Ziel des Jenseits schon in dem Diesseits ergreifen gelehrt habe, und wie eben diese Rede die letzte vor der Stunde der Krisis gewesen sei. Aber ich vermisse die Sicherheit, daß jene Lukas-Darstellung gerade an diesen Tag gehöre; daß die ganze Redemasse Luk. 12 historisch zusammengesprochen ist, nicht bloß aus sachlichen Gründen zusammengeordnet; daß es überhaupt sich gerade hier um den „letzten Einsatz“ gehandelt habe. Ähnlich steht es mit der Behauptung II, 295 Anm., daß Luk. 22, 35 ff. der Anfang des Gespräches Luk. 12, 49 f. gewesen sei, weil beide Male dieselbe bildliche Pointe vorhanden sei. Gewiß, das ist möglich, aber auch nur möglich. Denn warum kann Jesus nicht in verschiedenen Reden über denselben Gegenstand dieselbe bildliche Pointe gebraucht haben? Um nun noch ein Beispiel herauszugreifen, so ist die Einordnung des Gleichnisses vom ungerechten Richter Luk. 18, 1 ff. in die Parusierede (II, 486) vom Evangelisten gewiß aus dem von Weiß angegebenen Gesichtspunkt geschehen; aber daß sie historisch zu der Rede Luk. 17 gehört hat, wird doch schon durch das einleitende ἔλεγε δὲ καὶ Luk. 18, 1 unwahrscheinlich, welches viel eher darauf führt, daß Lukas oder seine Quelle noch wußte, daß das Gleichnis ursprünglich einer andern Gelegenheit angehörte.

Das Allermißlichste ist es aber, wenn Weiß auch die Reden des johanneischen Evangeliums in ähnlicher Weise in ihre Elemente zu zerlegen und diese historisch zu fixieren sucht. Früher war es ja freilich Sitte, darüber zu verhandeln, ob die johanneischen Reden Jesu ganz so, wie sie uns überliefert sind, gehalten seien, oder gewisse Teile derselben daran angeschlossene Reflexionen des Verfassers bilden. Aber seitdem anerkannt ist — und gerade Weiß hat nach dieser Seite große Verdienste —, daß auch bei Annahme der Echtheit des vierten Evangeliums man dasselbe als eine im höchsten Maß freie geistige Reproduktion des geschichtlichen Stoffes

aufzufassen hat, ist doch in der That ausgeschlossen, im einzelnen Fall feststellen zu wollen, wie weit eine Rede einer bestimmten Situation angehört. Dennoch stellt Weiß diese Frage mitunter ganz in der früheren Weise. So, wenn er I, 405 Anm. den Schluß des Nikodemus-Gesprächs von Vers 19 an für Reflexion des Verfassers erklärt. Das wäre doch nur statthaft, wenn man das Vorangehende im Gegensatz zu diesen Versen mit Sicherheit als bei jener Gelegenheit gesprochen annehmen dürfte. Das geht aber nicht an. In dem Sinne, den der Verfasser voraussetzt, kann weder 3, 14 noch 3, 16 damals von Jesu gesprochen sein. Denn auch hier, wie durchgängig, trägt er den Standpunkt seiner späteren christlichen Erkenntnis in die damalige Situation hinein. Man kann sagen — und es ist meine eigene Meinung —, daß die im Nikodemus-Gespräch dargestellten Gedanken, wenn man sie auf ihre elementarste Form zurückführt, durchaus auf dem Niveau der Synopse liegen und also der johanneische Bericht sich wirklich auf historisch nachweisbare Anschauungen Jesu gründet. Aber das ist in Vers 19—21 nicht weniger der Fall, als in Vers 14—16, und die Scheidung: „bis hierher historisches Gespräch, von hier ab eigene Reflexion des Verfassers" ist also unbegründet. Überhaupt muß auf die Entscheidung verzichtet werden, wie weit der Evangelist gerade bei jener konkreten Veranlassung ausgesprochene Gedanken Jesu berichtet, wie weit er anderseits Gedankenkreise verwandter Art in die damalige Situation verwoben hat. Wenn ich solche Operationen schon in der Synopse im ganzen für hoffnungslos halte, so noch viel mehr bei dem vierten Evangelium, das die Mosaikarbeit in viel vollendeterer, die Fugen völlig unkenntlich machender Weise hergestellt hat. In besonders hohem Maß hat Weiß seine Methode bei der großen Rede Joh. 6 in Anwendung gebracht. Er verteilt dieselbe an ganz verschiedene Situationen. Die Scene 6, 25 ff. findet in einer Stadt des Westufers, aber nicht Kapharnaum, statt: hierher gehört das Wort Jesu von der geistigen Speise, die Weiß nicht von der Person, sondern von der Heilsverkündigung Jesu deutet (II, 218). An einem anderen Tage findet in der Synagoge zu Kapharnaum die Zeichenforderung des Volkes statt mit der Rede Jesu vom Essen seines Fleisches und

Trinken seines Blutes (Joh. 6, 3 ff. II, 219 ff.). Wieder etwas später findet Joh. 6, 61 ff. statt: es ist der Eindruck jener Rede, der Jesu in den Tagen darauf in der Umgegend von Kapharnaum entgegenklingt (II, 238). Joh. 6, 41—46 wird aus dem Zusammenhang jener Rede ausgeschieden, in die nazarenische Synagoge verlegt und mit Mark. 6, 1—6 kombiniert (II, 246 ff.). Endlich der Schluß des Kapitels wird mit dem Petrus-Bekenntnis bei Cäsarea Philippi identifiziert (II, 268). Nun bin ich ja mit dem Verfasser völlig einverstanden, daß die große Redemasse Joh. 6 kein Stenogramm einer wirklich gehaltenen Rede ist, habe auch nichts gegen die Annahme einzuwenden, daß Leitmotive aus verschiedenen Reden Jesu zu einem Ganzen vereinigt sind. Aber ich verzweifle daran, die einzelnen Stücke je an ihrem historischen Platz unterzubringen. Am scheinbarsten ist die Kombination von Vers 42 mit Mark. 6, 1 ff. Denn auch, wenn man nach der gewöhnlichen Annahme die Familie Jesu in Kapharnaum wohnen läßt — Weiß glaubt, meines Erachtens mit Unrecht, sie sei damals in Kana ansässig gewesen —, so ist doch die Nennung des Vaters unerklärlich, der doch bei der Übersiedelung nach Kapharnaum schwerlich noch lebte, und der Anstoß des Volkes begreift sich in der Fassung des Evangelisten allerdings am besten in der Heimat Jesu. Aber die Kombination wird doch schon dadurch unsicher, daß die Formulierung des Anstoßes jedenfalls nicht auf wörtliche Authenticität Anspruch machen kann, sondern die Nennung des Vaters möglicherweise auf Rechnung des Verfassers kommt. Aber das ganz beiseite gelassen, woher nimmt Weiß die Gewißheit, daß Joh. 6, 44 ff. in der nazarenischen Synagoge gesprochen ist? Dagegen muß ich mich auf den vorher schon aufgestellten Satz berufen, daß nicht alles, was einer bestimmten Situation angehören *kann*, ihr auch angehört haben *muß*. Der Gedanke jener Verse kann von Jesu in sehr mannigfachen Situationen ausgesprochen sein. Daß aber Johannes mit dem Petrusbekenntnis Joh. 6 das bei Cäsarea *gemeint* hat, erscheint mir als positiv unwahrscheinlich. Es ist doch nicht die Weise des vierten Evangeliums die historische Bedeutung von Vorgängen oder Worten des Lebens Jesu herabzumindern, sondern im

Gegenteil ein Plus von Bedeutung hineinzulegen, als sich auf den ersten Blick erkennen ließ. Das johanneische Petrus-Bekenntnis bleibt aber nach der richtigen, ja auch von Weiß anerkannten Lesart sehr merklich hinter dem synoptischen zurück. Und ebenso steht es mit der dies Bekenntnis veranlassenden Frage des Herrn. Weiß meint freilich, es bleibe sich in der Sache wahrlich gleich, ob Jesus gefragt habe: „ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei?" (Mark. 8, 29) oder „doch nicht auch ihr wollt weggehen?" Aber das ist nur dann der Fall, wenn man mit Weiß annimmt, es habe sich bei Cäsarea um die Frage gehandelt, ob die Jünger Jesum noch für den Messias hielten, was ich in späterem Zusammenhange als eine schiefe Auffassung zu erweisen hoffe. In der That steht es so, daß bei Johannes es sich um die Frage der Messianität überhaupt nicht handelt. Die Menge verläßt Jesum nicht, weil er nicht Messias sein will, sondern weil sie an der „harten" Rede über das Essen seines Fleisches Anstoß nimmt. Es ist sehr zweierlei, ob die Jünger Jesum völlig verlassen wollen, oder ob sie in ihm den Messias erkennen wollen. Freilich ist der Messias ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, aber dies kann man sein, ohne Messias zu sein, und das Bekenntnis, daß Jesus Worte ewigen Lebens habe, liegt ganz außerhalb des Inhaltes der jüdischen Messiasvorstellung. Daß der Schluß von Joh. 6 das johanneische Seitenstück und Ersatzstück für Cäsarea sei, ist gewiß richtig; aber daraus folgt noch schlechterdings nicht, daß der Evangelist seine Scene in Cäsarea gedacht hat; vielmehr zeigt der Augenschein, daß er sie in Kapharnaum denkt. Die geschichtliche Identifizierung beider ist nicht nur nicht beweisbar, sondern gegen den klaren Wortlaut und Zusammenhang. Und um noch ein Beispiel anzuführen, so kann ich auch den Versuch in den Abschiedsreden Jesu noch zu scheiden zwischen dem damals und dem früher Gesprochenen nicht für erfolgreich halten. Wenn Luk. 12, 1—12 in die Scheidestunde versetzt wird (II, 519 f.), Joh. 15, 1—17 in frühere Zeit verlegt wird, Joh. 15, 18 — 16, 15 in den Beginn der Abschiedsreden gesetzt wird (II, 529 Anm.), so sind das für mich Möglichkeiten, vielleicht sehr ansprechende Möglichkeiten, — aber mehr nicht.

Allerdings alles Gesagte sind dem Gesamtstoff des Buches gegenüber nur wenige Beispiele. Aber nicht, als wenn es sich mir nur um einzelne Stellen handelte, in denen ich die bindende Kraft der Kombinationen unseres Verfassers vermißte, sondern ich habe gegen die ganze Methode prinzipielle Bedenken, die ich nur an einzelnen Stellen klar machen wollte. Ich glaube, daß wir auf diesem Wege nie über bloße Möglichkeiten hinauskommen. Ich kenne den Unterschied zwischen Geschichtsforschung und Geschichtschreibung sehr wohl und weiß, daß die letztere sehr wesentlich auf Kombinationen, auf Thätigkeit der Phantasie angewiesen ist. Aber diese die Quellen ergänzende kombinatorische Phantasie hat nur in dem Maße inneren Halt und wissenschaftlichen Ertrag, als sie imstande ist, ihre Resultate als unausweichlich oder wenigstens relativ notwendig darzuthun. Und das vermisse ich hier, nicht weil es Weiß an Begabung fehlte, ich habe vielmehr die höchste Bewunderung für seine Leistung, sondern weil ich das Beginnen unter den gegebenen Verhältnissen für ein unmögliches halte. Die Sache steht so. Wenn wir in unseren Evangelien den vollständigen Inhalt des Lebens Jesu nur in ungeordneter Form hätten, wenn wir, mit anderen Worten, wüßten, daß im Leben Jesu nichts geschehen ist, als was uns berichtet ist: dann würde ich die Methode von Weiß durchaus billigen, würde sogar in den allermeisten Fällen seinen Kombinationen mich als den weitaus wahrscheinlichsten anschließen. Aber da wir im Leben Jesu große und kleine leere Räume haben, ja die allermeiste Zeit für uns solch leerer Raum ist, so muß ich prinzipiell dagegen Protest erheben, daß man dergleichen Kombinationen irgendwelche historische Verläßlichkeit beilegt. Je mehr man den uns überlieferten geringen Stoff zu einzelnen reichen Bouquets zusammenbindet, um so öder wird die gesamte übrig bleibende Zeit. Es kommt mir von vornherein wenig wahrscheinlich vor, daß die Worte und Werke Jesu, die uns erhalten sind, sich nicht über sein ganzes Wirken ausgedehnt haben, daß Monate vergangen sind, die keine Spur zurückgelassen haben. Natürlich leugne ich nicht, daß es einzelne Fälle giebt, in denen wir noch die Zeit einer Begebenheit oder eines Wortes erkennen können, z. B. daß das Getreide reif gewesen sein muß, als die

Jünger Ähren ausrauften, und daß bei der Staterforderung es Ende März gewesen ist; wohl aber leugne ich, daß für die große Mehrzahl der Worte und Thaten Jesu einigermaßen sichere Kombinationen möglich sind. Wenn das aber richtig ist, so ist nicht allein der ungemeine Aufwand glänzendsten Scharfsinns zu bedauern, der an eine unlösbare Aufgabe gewandt ist, sondern die ganze Art, wie Weiß das Leben Jesu aufbaut, muß dann in ihrer Berechtigung sehr zweifelhaft sein. Wenn auch Weiß in einer Reihe von Fällen auf die geschichtliche Bestimmung von Geschichten und Versen verzichten muß — man denke nur an Buch 3, Kap. 9 und Buch 4, Kap. 4 —; wenn in einer anderen sehr großen Reihe von Fällen seine Kombinationen sich als bloße Möglichkeiten ohne wissenschaftliche Sicherheit erweisen: wo bleibt dann das Recht, die Einzelgeschichten als den Faden zu betrachten, an dem das Leben Jesu dargestellt wird? Vielmehr bleibt uns dann nichts übrig, als uns mit der Herstellung großer sachlicher Epochen zu begnügen, die auch nach meiner Meinung erkennbar sind, die Einzelheiten aber nach sachlichen Gesichtspunkten einzuordnen, wie in seiner Weise sich schon der erste Evangelist in dieser Lage gesehen hat. Gerade für die Zeit der ungehinderten Wirksamkeit Jesu, die das dritte und vierte Buch bei Weiß darstellt, habe ich in der größten Mehrzahl der einzelnen Punkte gegen die Anordnung von Weiß fortwährend Fragezeichen zu machen; gerade für diese Periode ist meines Erachtens jeder Versuch, die Einzelheiten chronologisch zu ordnen, aussichtslos.

Ich habe aber gegen die Art, wie Weiß sein Werk namentlich in diesen Büchern aufgebaut hat, noch ein anderes Bedenken. Ein Leben Jesu hat seine wesentliche Bedeutung doch offenbar gar nicht in der Behandlung des Details, sondern in der Klarstellung der grundlegenden Gesichtspunkte: die Methode seines Wirkens nach Form und Inhalt und Umfang, die Art, wie er an dem Einzelnen und auf die Massen zu wirken suchte, die leitenden Grundgedanken seiner Verkündigung, das ihr zugrunde liegende Selbstbewußtsein, die richtige Beurteilung seiner Wunderthätigkeit u. dgl., das ist doch die wichtigste Aufgabe der Darstellung. Nun hat Weiß allerdings mit dem Geschick und der Umsicht, die wir schon aus seiner

neutestamentlichen Theologie kennen, verstanden, jede Frage, die zu seinem Stoff gehört, irgendwo zu behandeln: ich wüßte keine Lücke zu nennen außer höchstens einer vergleichenden Betrachtung der Art, wie die Seelsorge Jesu an Einzelnen sich individuell gestaltete. Aber alle diese eigentlich grundlegenden Fragen werden bei ihm nur gelegentlich behandelt. Die chronologischen Untersuchungen treten gelegentlich bei der Geschichte des bethlehemitischen Kindermordes (I, 261 f.) und bei der ersten Festreise Jesu nach der Taufe (I, 376) auf; Jesu gesamtes Verhältnis zum Alten Testament — eine der trefflichsten Erörterungen — gelegentlich der Synagogenpredigt (I, 440 ff.); die gesamte dämonische Frage bei Gelegenheit der ersten derartigen Heilung (I, 454 ff.); die Heilungswunder im allgemeinen werden bei Gelegenheit der Heilung von Petri Schwiegermutter behandelt (I, 467 ff.); die Art der Volksreden Jesu — wieder in vorzüglicher Weise — unter der Überschrift „am Genezareth-See“ (I, 484 ff.); die Stellung Jesu zum Zeremonialgesetz bei Gelegenheit der Aussätzigenheilung (I, 542 ff.); die grundleglichen Gesichtspunkte der Predigt Jesu unter dem Rubrum „in der Synagoge“ (I, 444 ff.) u. s. w. Das ist ja der geringste Übelstand, daß dem Leser durch diese Art die Orientierung in hohem Grade erschwert wird: wer in aller Welt soll die Stellung Jesu zur messianischen Volkserwartung in dem Kapitel „in der Synagoge“ suchen, oder die Betrachtung der Heilsthätigkeit Jesu gerade bei dem Wunder in Petri Hause, nachdem doch schon drei Kapitel vorher ein Heilwunder behandelt ist? Man bekommt fast den Eindruck, als wenn jene allgemeinen und grundlegenden Betrachtungen von dem Verfasser gerade dahin gebracht sind, wo die Geschichtserzählung an sich nicht Stoff genug für ein Kapitel bot und er doch seinen heiligen Zahlen zuliebe ein solches brauchte. Doch das sind Äußerlichkeiten. Aber ist es sachlich angemessen, die für das Leben Jesu eigentlich konstitutiven Betrachtungen nur so gelegentlich in die Detailerzählung einzustreuen, statt sie zum eigentlichen Fundament der Darstellung zu machen? Weiß erkennt z. B. kein einziges Naturwunder in dem Sinne an, wie es von den Evangelisten aufgefaßt wird; aber das ergiebt sich dem Leser

erst sehr allmählich: wäre es nicht eine berechtigte Erwartung, darüber eine das Verwandte zusammenstellende und zusammen behandelnde Erörterung zu bekommen? Durch die von Weiß angewendete Methode kommen die Grundfragen des Lebens Jesu um die ihnen gebührende Stellung.

Gerade für die erste Hälfte der Wirksamkeit Jesu, für die Zeit bis zur „Krisis", ist eine historische Detailerzählung unmöglich. Hier also hat man sich mit einer Sachordnung zu begnügen, in ähnlicher Art, wie schon Neander dies unter der Überschrift „Darstellung der öffentlichen Thätigkeit Jesu nach einem sachlichen Zusammenhange" gethan hat. Dieser „sachliche Zusammenhang", das Gruppensystem, läßt dann von selbst die grundlegenden Untersuchungen über Inhalt und Form der Lehre Jesu, über seine Wunder, über sein Verhältnis zum weiteren und engeren Kreise der Jünger, zu den Leitern des Volkes hervortreten. Aber auch in der späteren Zeit des Wirkens Jesu ist namentlich nach einer Seite eine einfache Geschichtserzählung sehr mißlich, meines Erachtens sogar unmöglich. Das sind die jerusalemischen Partieen des vierten Evangeliums. Weiß behandelt Joh. 5—10 wesentlich ebenso wie die Synopse. Nun habe ich mich als Verteidiger der Echtheit des Johannes mit aller Bestimmtheit bekannt; aber im Dienst der Wahrhaftigkeit muß ich ebenso offen bekennen, daß gerade die Behandlung jener Partie durch Weiß mir das Gefühl von der durchgreifenden Andersartigkeit des Stoffes mit der größten Lebhaftigkeit aufgedrängt hat. Man hat dabei denselben Eindruck, als wenn jemand Geschichten aus dem Leben des Sokrates abwechselnd nach Xenophon und nach Plato erzählen wollte. Nicht das ist der Anstoß, den ich daran nehme, daß dabei, wie Weizsäcker betont, das johanneische Element herabgemindert wird, im Gegenteil halte ich das für ganz in der Ordnung; vielmehr umgekehrt, daß es unmöglich ist, das eigentümlich Johanneische ganz zu eliminieren. Weiß hat sich redlich bemüht, die johanneische Beleuchtung in Abzug zu bringen und so den eigentlich historischen Bestand der berichteten Reden Jesu herzustellen. Aber daß es ihm nicht gelungen ist, zeigt die unleugbare Diskrepanz zwischen den auf Johannes und den auf der Synopse beruhenden Partieen

seines Werkes: man hat das Gefühl, mit einem Schlage in eine ganz andere Atmosphäre versetzt zu sein. Wer so wie Weiß und ich über die Eigenart des vierten Evangeliums urteilt, entschieden Ernst macht mit dem Satz, daß alles durch die Individualität des Apostels hindurchgegangen und gefärbt ist, der kann die johanneischen Berichte nur so anwenden, daß er nachweist, wie das Verhältnis Jesu zum Volk in der johanneischen Partie wesentlich dasselbe ist wie in der entsprechenden synoptischen Partie, aber jede, auch noch so reservierte und vorsichtige Nacherzählung bringt unausweichlich das spezifisch Johanneische hinein. Aus der Bearbeitung den bearbeiteten Stoff herzustellen ist unmöglich. Man kann z. B. nachweisen, wie Joh. 6 wir einen ähnlichen kritischen Punkt haben, wie er um dieselbe Zeit von der Synopse erzählt wird, wie beidemal das Speisewunder der entscheidende Anlaß ist; man kann nachweisen, wie die ganze Periode Joh. 7—10 von dem Evangelisten unter den Gesichtspunkt οὐχ ὡς ἐν παρρησίᾳ gestellt ist, Jesus mit der äußersten Vorsicht die Hervorkehrung seiner Messianität vermeidet und doch das Verhältnis zum Volk immer trüber wird, und wie das dieselben Gesichtspunkte sind, die auch in der Synopse hervortreten; aber über solche allgemeinen Gesichtspunkte kann die Verwertung der johanneischen Streitreden nicht hinausgehen. Es ist ein sehr wertvolles Resultat, daß trotz aller Freiheit der johanneischen Darstellung sich noch darthun läßt, daß er die synoptische Entwickelung des Lebens Jesu, dieselben Knotenpunkte *sachlich* kennt und hat, aber damit muß man sich begnügen. Was Jesus im Einzelnen gesprochen und wann, ist nicht mehr festzustellen.

Alles bisher Besprochene betraf formelle Fragen. Wir treten nun an die sachliche Behandlung des Verfassers. Die Grundfrage ist natürlich die nach dem Selbstbewußtsein Jesu und die damit zusammenhängende nach der Aufgabe, die er sich gestellt hat. Jesus hat, so sagt Weiß in dieser Beziehung, von früh an seinen Beruf klar erkannt und fest ergriffen (I, 282), und dieser war kein anderer als der Messias seines Volks zu sein (I, 283). Bleiben wir zunächst bei dem letzten Satz stehen. Es ist allerdings, wenn man ihn so allgemein ausspricht, kein Zweifel an seiner Richtig-

keit möglich. Wohl aber ist fraglich, ob Weiß den näheren Inhalt dieses Satzes richtig bestimmt hat. Inbezug auf Jesu Stellung zu den national-politischen Erwartungen des Volks, weiche ich entschieden von ihm ab. „Es handelte sich hier nicht“, sagt der Verfasser, „um thörichte fleischliche Hoffnungen, wie man oft ohne weiteres voraussetzt, sondern um einen ganz wesentlichen Bestandteil der prophetischen Verheißung, die Jesus zu erfüllen gekommen war. Jesus hat nie jene Volkserwartung bestritten oder auch nur indirekt sie als unerfüllbar bezeichnet. Denn wie sollte die Erfüllung des göttlichen Willens nicht auch den höchsten Segen Gottes zur Folge haben und, in welcher Form auch immer, die unleidlichen Zustände, unter welchen das Volk schmachtete, umgestalten?“ (I, 446 f.) „Mit dem geschichtlichen Begriff des Gottesreiches war gegeben, daß dasselbe sich in den Formen der nationalen Theokratie verwirklichen, das ganze Volk umfassen und sein gesamtes Volksleben durchdringen sollte. So hatten es die Propheten verheißen, und diese Verheißung wollte Jesus erfüllen.“ (I, 448, vgl. 286.) Ob das freilich möglich war, hing von der Art ab, wie das Volk sich zu der Botschaft Jesu stellte. Und da trat immer schärfer ein Gegensatz heraus: Jesus wollte die äußeren Segnungen nur als Konsequenz der vorhergehenden sittlich-religiösen Erneuerung; umgekehrt wollte das Volk als erstes, als Vorbedingung der sittlichen Vollendung die politische Umwälzung. Als Jesus sich weigert, auf diesen Weg einzugehen — der Tag des Brotwunders ist die eigentliche Krisis —, da läßt das Volk Jesum fallen, und dieser muß nun die Unerreichbarkeit seines ursprünglichen Zieles einsehen, muß anerkennen, daß das Gottesreich durch einen ganz neuen Einsatz, den seines Lebens, begründet werden muß, und er hofft, dieser letzte Einsatz, verbunden mit der ihm gewissen Rettung aus dem Tode und die Verherrlichung werde das Volk gewinnen können (II, 281 ff.). Es handelt sich also, wenn man es kraß ausdrückt, in der ganzen Wirksamkeit Jesu um einen doppelten gescheiterten Versuch. Zuerst um den Versuch, das Volksganze durch prophetisches Wirken, sodann es durch priesterlichen Opfertod für das Gottesreich zu gewinnen. Beide Absichten Jesu haben in dem von

Prophetie war keine andere als die zum Gesetz. Machen wir uns diese klar, so werden wir auch jene richtig erfassen. Auch Weiß findet den alles bestimmenden Mittelpunkt und die Grundlage des Selbstbewußtseins Jesu in seinem Verhältnis zu seinem Gott und Vater (I, 290 ff.). Dieses Verhältnis hat er nicht theoretisch aus dem Alten Testament gelernt, sondern es ist im vollsten Maß auf eignem Boden gewachsen, es war sein individuelles Eigentum, die Frucht des in ihm von Geburt an liegenden Keimes. In diesem ihm eigentümlichen religiösen Selbstbewußtsein war aber das hervorragendste Merkmal die rein geistige und sittliche Fassung des Verhältnisses zu Gott. Trat er nun mit diesem Inhalt seines Bewußtseins, dieser tiefsten Bestimmtheit seines Ich an das Alte Testament und zunächst an das Gesetz heran, so war eine doppelte Möglichkeit gegeben. Die eine wäre gewesen, daß er die in der That vorhandene Differenz zwischen seinem religiösen Bewußtsein und der Gesetzesreligion als Widerspruch gefühlt hätte. Das ist thatsächlich nicht der Fall gewesen, wie die Bergpredigt zeigt, in welcher er das Bewußtsein seiner Konformität mit dem Gesetz aufs deutlichste und energischeste ausspricht, wie ferner die ganze Geschichte seines Lebens zeigt. Die zweite Möglichkeit war, daß er trotz jener thatsächlich vorhandenen Differenz den Inhalt des Gesetzes als ein seinem religiösen Bewußtsein Wahlverwandtes fühlte, daß ihm auf jedem Punkt das Differente nicht als Gegensatz, sondern nach seinem trotz der Differenz ihm homogenen Gehalt zum Bewußtsein kam. So ist es wirklich gewesen, wie wiederum die Bergpredigt zeigt. Denn obwohl er sich mit dem Buchstaben des Gesetzes darin zum Teil in den ausgeprägtesten Gegensatz stellt, macht er doch alles, was er sagt, als Erfüllung des Gesetzes geltend, hat also offenbar, was uns als Gegensatz erscheint, nicht als solchen gefühlt [1]). Wie die Propheten trotz aller Polemik gegen

[1]) Dies steht auch dann fest, wenn man meint, daß der letzte Teil von Matth. 5 nicht gleichzeitig mit 5, 17 gesprochen ist. Denn niemand wird Jesu eine so in sich zwiespältige Anschauung zutrauen, daß er 5, 17 hätte aussprechen können, wenn er sich nicht durchgängig mit diesem Ausspruch konform wußte. Auch wenn Jesus also 5, 38 ff. nicht zum Beweise von

äußeres Gesetzeswerk, trotz ihres wirklichen Fortschritts über den Mosaismus hinaus sich mit diesem doch immer in Konformität wissen, so auch und noch viel mehr der Herr. Das war nur möglich, indem Christus das Gesetz von seinem höheren Bewußtsein aus las, so daß er in allen zeitgeschichtlichen, nationalen, lokalen, äußerlichen Formen doch immer sittliche Ideen verkapselt sah und so seinen eignen sittlichen Standpunkt als die eigentliche und tiefste Intention des Gesetzgebers auffaßte. Nichts wäre falscher, als wenn man das als beabsichtigte Accommodation, als pädagogischen Kunstgriff betrachten wollte. Dem steht ein Wort wie Matth. 5, 18 f. entscheidend entgegen. Vielmehr ist es ein hervorragender Zug in der Individualität Jesu [1]), daß einerseits alles, was ihm nicht homogen war, von ihm abglitt, ohne die geringste Spur in ihm zurückzulassen, er aber anderseits die Gabe besaß, unter allen Decken und Hüllen immer das Wahre, den eigentlichen Kern in einer Sache herauszufinden. Mit demselben Auge der Liebe, mit dem er durch alle Sündenschichten einer Men-

---

5, 17 gesprochen hat, wie es bei dem ersten Evangelisten ist, muß er doch sachlich beides als zusammenstimmend angesehen haben.

[1]) Ich bedauere im höchsten Grade, daß Weiß sich prinzipiell gehindert gesehen hat, nach dieser Seite für das Leben Jesu etwas zu leisten. Er weist die Frage nach der Individualität Jesu und die Forderung eines Charakterbildes einfach ab (I, 280). Erstere habe Jesus nicht gehabt, weil das Ideal menschlicher Vollkommenheit, das in ihm gegeben ist, jede Einseitigkeit in der Naturanlage ausschließe, und letzteres komme immer auf harmonische Entfaltung des sittlichen Wesens heraus, die wieder einseitige Charakterzüge ausschließe. Ich kann dem schlechterdings nicht beistimmen. So gewiß es keinen Menschenleib ohne individuelle Bestimmtheit giebt, so gewiß hat auch das geistige Angesicht jedes Menschen eine solche. Individualität und Charakter gehören für mich in so notwendiger Weise zur Ausrüstung eines Menschen, daß bei dem vollkommenen Menschen ich beides auch in der vollkommensten Ausprägung statuieren muß. Freilich gehören Ecken und Kanten nicht zum notwendigen Wesen eines Charakters. Hat Jesus einen vollkommenen Charakter besessen, keine „einseitigen" Züge, gut, so ist diese Vollkommenheit, die dann eben seine Individualität ist, im einzelnen zu beschreiben. Ob diese Aufgabe in ihrem ganzen Umfang lösbar ist, ist freilich eine Frage für sich; bis jetzt sind kaum Anfänge gemacht. Aber daß man ein gut Stück weiter kommen kann, das glaube ich nicht nur, das weiß ich.

schenseele hindurchsah, als wären sie nicht da, und hinter dem allen die Knospe und nur sie ins Auge faßte, die dem ewigen Licht entgegenharrte, hat er auch durch die Unvollkommenheiten des Gesetzes hindurch immer nur auf den Ewigkeitsgehalt darin gesehen und darum sein sittliches Bewußtsein nicht als Gegensatz, sondern als Erfüllung des Gesetzes gewußt. Was aber von der Stellung Jesu zum Gesetz gilt, das gilt auch von seiner Stellung zur Weissagung. Wie er in sich selbst das Bewußtsein von dem vollkommenen Gotteswillen hatte und von diesem Bewußtsein aus das Alte Testament las, so hatte er in sich selbst auch das Bewußtsein, was das Wesen des Gottesreiches sei, und mit diesem Bewußtsein hat er die Prophetie gelesen, hat immer nur dasjenige herausgenommen, was seinem Bewußtsein homogen war. Nicht so ist es zu denken, als wenn Jesus kritisch zwischen Buchstabe und Geist unterschieden hätte, sondern er verstand den Buchstaben nach dem Inhalt seines Bewußtseins, so daß das Gefühl einer Diskrepanz zwischen diesem und jenem nie eintreten konnte. Er hat sich als Erfüller der Prophetie gewußt, aber genau in analogem Sinne, wie er sich als Erfüller des Gesetzes gewußt hat; so wenig also aus letzterer Thatsache folgt, daß er den Feindeshaß oder die Vergeltungslehre äußerlich erfüllen wollte, so wenig folgt aus ersterer Thatsache, daß er jeden Zug des prophetischen Weissagungsbildes in seine Rechnung aufgenommen hat. Aus dem Gesagten erhellt, daß der Schluß von Weiß unzutreffend ist: wenn Jesus sich als Messias gewußt habe, schließe das eine wesentliche Umbildung der alttestamentlichen Messiasidee aus. Das ist genau so unberechtigt, als wenn jemand behaupten wollte, wenn Jesus sich als Erfüller des Gesetzes gewußt habe, so schließe das eine wesentliche Umbildung des Gesetzesstandpunktes aus. Daß beides sich in Jesu vereinigte, liegt als Thatsache vor, und wie beides sich in ihm vereinigte, habe ich psychologisch klar zu machen gesucht. Allerdings hat Jesus eine andere Vorstellung vom Messias gehabt als das Alte Testament, weil er sie zunächst von seiner Person und Aufgabe abstrahierte, und doch hat er nicht das Gefühl einer Umbildung gehabt, sondern in dem, was er wollte und brachte, den wirklichen Inhalt des Alten Testamentes gesehen.

Aus dieser Stellung Jesu zum Alten Testament ergiebt sich, daß er durchaus nicht mit der Herstellung des Gottesreiches „in den Formen der nationalen Theokratie“ zu rechnen brauchte, weil die Prophetie damit gerechnet hatte. Die Quelle seines Messiasgedankens lag, wie auch Weiß statuiert, in dem Selbstbewußtsein Jesu, nicht in dem alttestamentlichen Wort. Fand er in seinem Selbstbewußtsein nichts über eine irdisch glückliche Zukunft, die er dem Volk zu bereiten habe, sondern nur über ein Kindesverhältnis zu seinem Gott und Vater, das er ihm zu vermitteln habe, so war ihm eben dies auch damit als Inhalt der prophetischen Verheißung gewiß.

Drittens. Weiß rechnet in seiner Darstellung immer wiederholt mit der ja überhaupt vielverbreiteten Meinung, jede Weissagung sei nur eine bedingte, ihre Erfüllung abhängig von der Art, wie die menschliche Freiheit sich entscheide. Ich kann dem nicht beistimmen. Wenn wir in der Offenbarungsreligion mit Wahrsagungen bestimmter äußerer Ereignisse zu thun hätten, dann freilich wäre jene Auffassung unvermeidlich. Aber wer als den eigentlichen Gegenstand aller Prophetie die Darlegung der ewigen Reichsgesetze Gottes erkennt, die sich unter allen Umständen erfüllen müssen, dagegen die Form, in denen die Propheten diese Erkenntnis aussprechen, nur für Darstellungsmittel hält, das schlechterdings nicht identisch ist mit dem Wesen der Weissagung und daher auch gar keine Erfüllung erfordert, der bedarf solcher Verklausulierung der Weissagungen mit Wenn und Aber nicht. Es ist im Leben Jesu auch nicht der Satz von der menschlichen Freiheit so anzuwenden, daß Jesus den ganzen Erfolg seiner Wirksamkeit von der Stellung abhängig gewußt habe, die das Volk ihm gegenüber einnehmen werde (I, 448). Die Aufrichtung des Gottesreiches durch ihn hat Jesus nicht hypothetisch, sondern unbedingt gewußt, auch die Art dieses Gottesreiches ist ihm nicht zweifelhaft gewesen. Nur der Umfang des Gottesreiches, das Maß, in dem er Glauben finden werde, konnte ihm ungewiß sein. Aber auch auf diesem Punkte wird man Jesu Nüchternheit genug zuzutrauen haben, um von vornherein auf einen durchschlagenden Erfolg für das Volksganze zu verzichten. Es gehörte doch wenig

Scharfblick dazu, um sich zu sagen, daß nicht nur die leitenden Kreise in unausgleichlichem Widerspruch mit seinen Ideen standen, sondern auch die sinnliche Richtung der Masse für sein Gottesreich nicht geeignet sei. Das ist damit natürlich nicht ausgeschlossen, daß dem ganzen Volke das Heil angeboten werden mußte, denn jeder Einzelne konnte sich ja für dasselbe entscheiden, aber eine Umkehr des Volksganzen hat Jesus, so weit wir wissen, nie in Aussicht genommen.

Viertens. Die eben dargelegten Gesichtspunkte sollten die Meinung von Weiß widerlegen, daß Jesus im Anfang auf Grund der Prophetie mit der Herstellung eines Gottesreiches in den Formen der nationalen Theokratie gerechnet und auf eine Zeit auch irdischer Segnungen bei günstigem Erfolg seiner Wirksamkeit gehofft habe. Wenn das aber nicht seine Gedanken gewesen sind, was hat der Herr denn sonst im Anfange seines Wirkens in Aussicht genommen? Um diese Frage richtig zu beantworten, muß man von einem Zuge der Individualität Jesu ausgehen, den alle Einzelheiten, die uns überliefert sind, voraussetzen und bestätigen. Weiß hat mit Recht Gewicht darauf gelegt, daß der Herr seine Wunder nicht nach eigenem Ermessen, nicht nach dem Drange seines Herzens gethan habe, sondern sich dabei von dem Wink seines Vaters, den er in jedem Augenblick erharrte, abhängig wußte (I, 318f. u. ö.). Dieser Zug muß noch verallgemeinert werden. Zu der ethischen Vollkommenheit Jesu gehörte insonders, daß bei ihm nie ein müßiges Spiel der Phantasie stattfand, kein vorgängiges Rechnen mit allerlei möglichen Eventualitäten. Vielmehr lebte er selbst nach seinem Wort, man solle nicht um den morgenden Tag sorgen, d. h. er übte eine solche Selbstzucht an sich, daß er in jedem Augenblick sich auf das unmittelbar Nötige, auf die unmittelbar gewiesene sittliche Aufgabe beschränkte. Eben dies gab seinem Leben die innere Ruhe und das Gleichmaß, die wir überall bewundern. Freilich scheint dann in noch höherem Grade als bei Weiß das Leben Jesu den Charakter eines pflanzenartigen Wachstums zu bekommen, wie Weizsäcker es als Tadel ausspricht. Aber in der That ist es so wenig ein Tadel, daß vielmehr diese absolute Offenheit für den äußerlich durch die Ver-

hältnisse oder innerlich sich kundgebenden Gotteswillen das eigentlich Normale für den Menschen ist und die energischeste Selbstthätigkeit durch solch Warten und Lauschen auf den göttlichen Wink nicht ausgeschlossen wird, sondern erst so in vollem Maß und in der rechten Weise eintreten kann. Gehört das doch zur Bindung des Eigenwillens, und diese ist erst die Entbindung des sittlichen Willens, während das Hin und Her der schwankenden eigenen Gedanken die Unterbindung alles klaren, festen, selbstgewissen Erkennens und Handelns ist. Aus dieser Eigenart des Lebens Jesu folgt nun, daß er nur diejenigen Momente des Alten Testamentes in Betracht zog, die mit seinem Selbstbewußtsein, beziehentlich mit der ihm unmittelbar gegebenen Aufgabe stimmten. Was darüber hinausging, damit hat er überhaupt nicht gerechnet, das ist weder positiv noch negativ Bestandteil seines Denkens geworden. Speziell also die Weissagungen von einem irdischen Vollendungszustande des Volkes Israel hat er weder affirmiert noch negiert, sondern sie waren überhaupt kein Element seines Bewußtseins. Und überhaupt haben wir auf Grund des Neuen Testamentes und der psychologischen Eigenart Jesu anzunehmen, daß er Fragen, die nicht unmittelbar nötig waren, gar nicht gestellt hat. Weil sein Verhältnis zu seinem Gott und Vater ein rein geistiges und sittliches, schlechterdings nicht national oder zeremonial bestimmtes war, hat er auch das Gottesreich rein geistig aufgefaßt. Damit war ihm sein Beruf gegeben, ein so geartetes Gottesreich ins Leben zu rufen. Wie unbekümmert er um die Frage war, wie sich das verwirklichen werde, zeigt sich ja schon daran, daß er nicht mit eigentlicher Gemeindegründung sich abgegeben hat, sondern erst in den allerletzten Zeiten seines Wirkens die Vorstellung einer organisierten Gemeinde in einzelnen Äußerungen als Voraussetzung durchscheint, ohne daß er zu ihrer Organisation irgendetwas gethan hat. Wenn Weiß selbst sagt, wie weit es Jesu gelingen werde, das Volk zu gewinnen, habe niemand voraussehen können (I, 448), so ist damit doch schon als das sittlich Richtige gegeben, in solchem Fall sich überhaupt nicht mit dem Gedanken abzuplagen, wie's werden werde, wenn der Erfolg so oder anders sich gestalte, sondern einfach seine Pflicht zu thun und alles Weitere Gott an-

heimzustellen. Jesus hat sich überhaupt keinen Plan gemacht, sondern sich durch die Verhältnisse seine Wege zeigen lassen. Er hat geistig so von der Hand in den Mund gelebt, wie er es den Seinen auf dem Gebiet des äußeren Lebens zur Pflicht gemacht hat. Ohne diese Annahme gerät man geradezu in Abenteuerlichkeiten. Weiß selbst sagt, Jesu Auffassung des Alten Testamentes sei weit und frei genug gewesen, um die äußere Umgestaltung der Verhältnisse nicht notwendig an seine Thronbesteigung zu knüpfen. Gewiß; es ist mir das sogar zu wenig gesagt, denn wo ist eine Spur, daß er überhaupt auch nur hypothetisch jemals sich als König nach Davids Art gedacht hat? Aber lassen wir das. Wenn er sich nicht notwendig als König dachte, was hat er denn überhaupt über seine Zukunft gedacht, wenn er solche Gedanken gehabt hat? Dann wäre noch die einfachste Annahme, daß er von vornherein sein Kreuz und den ganzen Verlauf der Dinge so gewußt hätte, wie er eingetreten ist. Oder sollen wir annehmen, er habe sich ohne Tod in den Himmel eingehend gedacht? oder hat er sich mit den Römern kämpfen gesehen? Die einzig natürliche Lösung ist, daß er schlechterdings gar nicht daran gedacht hat, was werden solle. Darum ist aber auch eine Umbildung seiner ursprünglichen Hoffnungen nicht nötig gewesen, sondern wir haben nur eine allmähliche Weiterbildung seiner Zukunftsperspektive in demselben Maß, als die Verhältnisse sie offenbar machten, anzunehmen. Es erhellt, daß eine geschichtliche Entwickelung in dem Selbst- oder Reichsbewußtsein Jesu bei dieser Auffassung durchaus gewahrt bleibt. Er hat sich durch die Verhältnisse belehren und sein Bewußtsein ausgestalten lassen. Er hat nicht im voraus gefragt, ob er etwa an seinem Werk zugrunde gehen werde, sondern er hat erst dann diesen Gedanken in sein Bewußtsein aufgenommen, als er diese Thatsache gebrauchte, um in richtiger Weise seine Jünger zu erziehen. Und aus der Gewißheit seines Todes ist ihm die seiner Verherrlichung und Wiederkunft erwachsen, denn in beidem haben wir nur die Konsequenz seiner Glaubensgewißheit, daß er zur Gründung nicht nur, sondern auch zur Vollendung des Gottesreiches berufen sei. Und auch der Gang des Gottesreiches ist von Jesu nie in der Form verschiedener Möglichkeiten gedacht, sondern

er hat überhaupt auch in diesem Punkt nie über dasjenige hinausgedacht, was, sei es durch die Gesetze des göttlichen Waltens, sei es durch die Thatsachen, gewiß geworden war, und was er unmittelbar gebrauchte. So ist namentlich die Frage, wie und wann etwa die äußerlich adäquate Form des Gottesreiches, ein paradiesischer irdischer Zustand der Menschheit, eintreten werde, völlig außer Rechnung geblieben. Er hat solche Hoffnung nicht verleugnet, aber auch nicht gepflegt, denn sie lag außerhalb der Sphäre seines Berufes. Selbst in den Parusiereden fehlt, wie schon bemerkt, diese Seite ganz. Das Gottesreich, das er verkündete, war die Gemeinschaft mit Gott, welche Seligkeit und Freiheit involviert und über alles irdische Leid erhebt. Aber irdisches Glück hat der Herr nie verheißen, im Gegenteil je länger je mehr den Seinen Verfolgung in Aussicht gestellt.

Auf diese Weise kann man, aus diesen Gründen muß man die national-politische Erwartung von einem äußerlich herrlichen Gottesreich von vornherein völlig aus dem Gedankenkreise Jesu ausscheiden. Das Gottesreich, das er wollte, war ihm nichts anderes als die Verwirklichung desjenigen Verhältnisses zu Gott, das er selbst hatte, auch in der Menschheit, und weil dieses rein geistiger Art war, darum auch jenes. Es stand nicht im Gegensatz zu der Hoffnung irdischen Glückes, aber es rechnete nicht damit; er hat nicht von vornherein dasjenige Verhältnis von Juden und Heiden in Aussicht genommen, das nachher wirklich geworden ist, sondern auch dieser Punkt blieb für das Bewußtsein Jesu so lange auf sich beruhen, bis die Verhältnisse ihn darauf führten, ihn ins Auge zu fassen und die Verwerfung des Judentums, die Heranziehung des Heidentums, als von Gott gewollt, hinzustellen. Jene keusche Zurückhaltung und Selbstzucht Jesu, die ihn nie mit Möglichkeiten rechnen ließ, nie Fragen stellen ließ, die für den Augenblick unnötig waren, ist scheinbar etwas sehr Untergeordnetes für ein „Leben Jesu", und doch in der That einer der fruchtbarsten und wichtigsten Gesichtspunkte nicht nur für die Beurteilung der sittlichen Größe Jesu, sondern auch für die Gesamtauffassung seines Lebens.

Auf Grund des Gesagten läßt sich nun auch, wie mir scheint,

die Entstehung des messianischen Gedankens in Jesu näher bestimmen, und zwar komme ich auch hier zu anderem Resultat als Weiß. Dieser sagt I, 283 f., selbstverständlich sei Jesus erst allmählich zu dem Bewußsein seiner Messianität herangereift, aber daraus folge nicht, daß diese Entwickelung erst in das öffentliche Leben Jesu gefallen sei. In letzterem gebe ich ihm unbedingt recht: unsere Evangelien setzen direkt und indirekt überall voraus, daß Jesus bei seinem Auftreten sich selbst völlig klar darüber war, was er wollte und wozu er berufen war. Aber daß jenes allmähliche Entstehen des Messiasgedankens in Jesu selbstverständlich sei, kann ich nicht zugeben. „Wie sollte nicht der, welcher zum denkbar höchsten Beruf bestimmt war, denselben von früh an klar erkannt und fest ergriffen haben?" fragt Weiß (I, 282) und faßt die Taufe Jesu so auf, daß er mit dem klaren Bewußtsein seiner Messianität zu Johannes gekommen sei (I, 309); sie hatte für ihn die Bedeutung, daß er sein bisheriges, natürlich menschliches Leben abschloß und gleichsam in den Fluten des Jordan begrub und sich nun ganz dem höchsten göttlichen Berufe weihte (I, 311). Jesus wußte schon vorher, daß er der Messias sein sollte; nur den Wink zum Auftreten empfing er durch die Taufe. Diese Auffassung scheint mir, so ansprechend sie auf den ersten Blick ist, doch große Schwierigkeiten zu haben. Zunächst will die Versuchungsgeschichte nicht damit stimmen. Ich sehe hier ganz von dem Detail derselben ab, wie es Matthäus und Lukas berichten, obwohl auch ich wie Weiß darin wahre Geschichte innerlicher Vorgänge erkenne. Aber schon die unbezweifelbare allgemeine Notiz des Markus, daß der Getaufte eine Zeit der Versuchung durchzumachen gehabt habe, kann sich doch nur auf Versuchungen beziehen, die der Jesu gewordene Beruf für ihn einschloß. Es kann sich dabei nur um die Abweisuug falscher Mittel und Wege, einer falschen Messianität gehandelt haben, wie dies auch Weiß annimmt. Wenn aber Jesus seit längerer Zeit mit dem Gedanken seiner Messianität sich vertraut gemacht hatte, so mußten diese Fragen ihm schon vor der Taufe gekommen, so mußten diese Versuchungen schon vorher von ihm bestanden sein. Wollte man aber annehmen, er habe damals diese Gedanken als nicht unmittelbar ge-

wiesene zurückgeschoben, sich auf sie nicht eingelassen, so wird man konsequenterweise auch die Frage gestatten müssen, warum es mit dem Messiasgedanken selbst nicht analog gestanden haben kann. Worauf sich Weiß berufen kann für die frühere Entstehung des messianischen Gedankens in Jesu, das ist die Kindheitsgeschichte, nach welcher der messianische Gesichtspunkt schon bei der Geburt Jesu gegeben ist. Wenn allerdings der Täufer die an Jesu Person sich knüpfenden messianischen Erwartungen gekannt hat (I, 30 f.), so wird Jesus sie erst recht gekannt haben. Ich gehe ganz auf diese Prämissen von Weiß ein, obwohl ich manches Fragezeichen dazu machen möchte. Wenn „die Eltern Jesu sich die Erfüllung seiner Bestimmung nicht anders denken konnten, als daß er den Thron seiner Väter bestieg“ (I, 251), so können sie den Messiasgedanken auch nur in dieser Form der vulgären Vorstellung in das Leben des Sohnes hineingeworfen haben. Wie hat sich nun der Sohn dazu verhalten? Die erste Möglichkeit wäre, daß er zunächst das sinnlich-jüdische Messiasbild in sich aufnahm und auf sich bezog und erst bei fortschreitendem Wachstum der Erkenntnis und der Klarheit seines Selbst-, Reichs-, Gottes-Bewußtseins seine geistigere innerlichere Auffassung derjenigen der Eltern entgegenstellte. Das erscheint mir psychologisch unmöglich. Denn dann wäre jene naive Stellung zur Prophetie, jenes Bewußsein der Einheit mit dem Alten Testamente, das wir vorher bei Jesu bewiesen haben, unerklärlich. Indem er den Gegensatz zu der auf den Buchstaben des Alten Testamentes sich stützenden Volkserwartung in sich selbst allmählich vollzog, sich von seiner früheren Auffassung losrang, mußte ihm seine Messianität als eine andere als diejenige erscheinen, die er bisher im Alten Testamente gefunden hatte. Er mußte entweder sein früheres Verständnis des Alten Testamentes oder die alttestamentliche Erwartung selbst für irrig ansehen, und jenes naive Gefühl der Einstimmigkeit mit dem Alten Testamente war undenkbar. So wenig Jesus auf dem Gebiet des Gesetzes je ein Buchstabenknecht gewesen sein kann, der in paulinischer Weise erst durch einen Bruch zur Freiheit gelangte, so wenig ist das Analoge auf dem Gebiet der Prophetie möglich. Die zweite Möglichkeit wäre, daß er vom ersten Moment

an auf Grund seines höheren Selbstbewußtseins die Messiasvorstellungen der Eltern zurückgewiesen hätte. Dann aber wären wieder die Entscheidungen in der Versuchung nach der Taufe undenkbar, da sie schon vorher stattgefunden hätten. So bleibt nur eine Möglichkeit übrig, diejenige, welche allein mit der vorher beschriebenen Eigenart Jesu stimmt: daß er den ihm von den Eltern — nach der Voraussetzung von Weiß — entgegengetragenen Messiasgedanken einfach nicht in sein Bewußtsein aufgenommen hat, sich weder affirmativ noch negativ dazu stellte, sondern ihn als ein ihm innerlich nicht Gewiesenes völlig von sich abgleiten ließ [1]). Ich habe diesen Zug vorher als einzigartige ethische Vollkommenheit in Christo bezeichnet, aber in schwachem Abbild und in einzelnen Zügen läßt an der psychologischen Erfahrung sich erhärten, daß ein solches Abgleiten innerlich nicht homogener Eindrücke keinerlei psychologische Unmöglichkeit involviert. Demnach hat meines Erachtens Jesus mit dem Messiasgedanken erst infolge des Taufwunders zu rechnen begonnen. Er ist zur Taufe gekommen wie jeder andere Israelit: ἵνα πᾶσα δικαιοσύνη πληρωθῇ, weil auch er eintreten wollte in die von Johannes gesammelte Gemeinde, die des Gottesreiches wartete; aber den, der nicht mehr sein wollte, als jeder andere, machte der Vater zum Gründer und König dieses Gottesreiches. Die Taufvision — es gilt mir diesen Augenblick gleich, ob beide oder nur der Täufer sie gehabt haben — hat die Berufung Jesu zum Messias zu ihrem Inhalt. Bis dahin war er in dem immer klareren Bewußtsein seines Gemeinschaftsverhältnisses zu seinem Gott aufgewachsen, das in dem Vaternamen seinen zusammenfassenden Ausdruck fand; auch daß dies ein nur ihm eigentümliches Verhältnis sei, mußte ihm je länger je mehr klar geworden sein. Aber welche Aufgabe für das Gottesreich sein Vater ihm setzen wolle, das hat er nicht gefragt, sondern das hat er abgewartet, und bis dahin sich einfach begnügt,

---

[1]) Ich komme dadurch allerdings zu der Konsequenz, daß auch die Eltern Jesu sich über seine messianische Bestimmung nicht klar gewesen sind, daß sie höchstens von einer gewaltigen Bestimmnng des Sohnes für das Gottesreich gewußt haben. Den Beweis dafür kann ich aber erst auf Grund meiner Auffassung der Geburtsgeschichte später führen.

wie jeder andere den Aufgaben seines menschlichen Berufs zu leben. Das Messiasbewußtsein ist nicht von selbst in Jesu entstanden, sondern die innere Gewißheit seines Berufes ihm durch Offenbarung gegeben. Dieser Beruf hatte keinen anderen Inhalt, als den Inhalt seines Selbstbewußtseins auf andere zu übertragen, nicht durch Lehren allein, sondern indem er durch seine lebendige Persönlichkeit das Leben der Ewigkeit, das in ihm vorhanden war, auch anderen vermittelte. Damit war das Gottesreich gegründet. Wenn er erst in der Taufe mit dem Messiasgedanken zu rechnen anfing, so erhellt, wie organisch sich die Versuchungsgeschichte anschließt.

Es wurde eben von dem Sohnesbewußtsein Jesu, das er vor dem messianischen Bewußtsein hatte, gesprochen. Es fragt sich, ob damit auch das Präexistenzbewußtsein gegeben ist. Weiß statuiert das letztere in Jesu, aber so, daß er es nicht aus dem Sohnes-, sondern aus dem Messiasbewußtsein ableitet. Er sucht die Wurzeln des Präexistenzbewußtseins nachzuweisen und es als notwendigen Rückschluß aus dem messianischen Bewußtsein zu begreifen. Ich halte diese Bemühungen nicht für erfolgreich. Es sind namentlich drei Punkte, auf die Weiß aufmerksam macht. Zuerst und hauptsächlich hält er die Präexistenz in dem Messiastum gesetzt. „Wie weit Jesus in sein vergangenes Leben zurückschaute, er wußte von keinem Moment, wo geschichtlich die Erwählung Gottes sich an ihm vollzogen hatte.... Seine Sendung begann mit seinem Dasein auf Erden; aber konnte sie da beginnen?... Dieser Gedankengang war es, der von selbst Jesum auf das Bewußtsein führen mußte, daß jene Liebe Gottes ihm bereits gehört habe, ehe sein Dasein auf Erden begann, daß seine Erwählung in den Tiefen der Ewigkeit wurzle.“ (I, 292 f.) „Sein Gottesbewußtsein, das hier auf Erden keinen Ursprung hatte, konnte ihn nur im Himmel haben; sein Sohnesbewußtsein, das in der Zeit nicht begründet war, konnte es nur in der Ewigkeit sein“ (II, 157). Ich leugne zunächst die Prämissen. Ich leugne die Identität von Sohnesbewußtsein und messianischem Bewußtsein in Jesu, da nach dem eben Ausgeführten ich das erstere in Jesu annehme, ohne daß es lange Zeit hindurch mit dem letzteren verbunden gewesen wäre,

und ich leugne, daß Jesus keinen Moment gewußt habe, wo geschichtlich die Erwählung Gottes sich an ihm vollzogen habe, da die Taufe mir dieser Moment ist. Aber auch wenn ich auf die Prämissen von Weiß eingehe, führt doch sein Gedankengang schlechterdings nicht auf eine reale Präexistenz. Auch die Christen wissen sich πρὸ καταβολῆς κόσμου erwählt (Eph. 1, 4), und die πρόϑεσις, von der Röm. 8, 28 redet, ist doch gleichfalls als vorzeitlich zu denken. Aber das bedingt doch keine reale Präexistenz, sondern nur die ideale im Ratschluß Gottes, welcher überzeitlich ist. Und eine andere Präexistenz folgt auch für Jesum nicht aus dem Gedankengang von Weiß. Zweitens findet Weiß die Präexistenz in dem aus Daniel genommenen Begriff des Menschensohns involviert (I, 452). Daß man aus Dan. 7, 13 die Präexistenz des Messias herauslesen kann, zeigt die Litteratur des vor- und nachchristlichen Judentums; daß es geschehen mußte, ist unbeweisbar, da Jesu so manche Weissagung anders faßte als die schriftgelehrte Exegese, — zumal nach meiner Überzeugung nach dem geschichtlichen Sinne die Präexistenz in Dan. 7 gar nicht ausgesagt ist. Wenn Jesus sich als präexistent wußte, so lag es nahe, solche Stellen demgemäß zu deuten; aber wenn er eines solchen Zustandes sich nicht erinnerte, und das nimmt Weiß offenbar an, dann mußte es ihm um so ferner liegen, sich als präexistent geweissagt zu finden, je keuscher er mit seinen Gedanken sich auf das unmittelbar Gegebene beschränkte. Daß Jesus sein Selbstbewußtsein aus dem Alten Testament gewonnen haben sollte, scheint mir durchaus ungeschichtlich: umgekehrt hat er das Alte Testament nach Maßgabe seines Selbstbewußtseins verstanden. Am blendendsten ist der dritte Rückschluß, den Weiß machte. Die Verherrlichungsgewißheit soll die Präexistenzgedanken voraussetzen. „Unmöglich konnte ein Mensch, und wäre er noch so einzigartig an Begabung und Bedeutung, eine Erhöhung zu göttlicher Existenzweise in Aussicht nehmen, ohne in gotteslästerlicher Weise die Schranken zu überschreiten, welche das geschöpfliche Leben von dem göttlichen trennen. Forderte das Berufsbewußtsein Jesu eine solche fortdauernde Wirksamkeit in göttlicher Herrlichkeit, so mußte dasselbe seine Berechtigung schöpfen aus jenem Geheimnis seines Selbstbewußtseins, in

welchem sich ihm sein einzigartiger Ursprung aus dem himmlischen Leben aufthat" (II, 299, 305). Aber wenn es geschichtliche Thatsache ist, daß die Urgemeinde ihrem Herrn gottgleiche Herrlichkeit beigelegt hat, ohne damit seine Präexistenz gegeben zu sehen, und doch nicht das Bewußtsein einer Gotteslästerung gehabt hat, warum soll denn bei Jesus das eine ohne das andere eine Gotteslästerung sein müssen? Daß im vierten Evangelium die Präexistenz vom Herrn in Anspruch genommen wird, steht exegetisch ebenso fest, als daß sie in der Synopse nicht enthalten ist. Ob jemand, der die freie Stellung zu den johanneischen Reden Jesu von Weiß hat, berechtigt ist, ohne weiteres aus denselben auf Präexistenzaussagen Jesu selber zurückzuschließen, ist mir fraglich. Aber wenn man es thut, so nehme man die Präexistenz rein auf Grund der Exegese als historische Thatsache an; dieselbe als notwendige Voraussetzung oder Folge des religiösen oder beruflichen Bewußtseins Jesu erweisen zu wollen, halte ich für unmöglich. Daß er in sich das einheitliche Ziel aller Wege Gottes erkennen mußte, seine Sendung als ewigen Rat Gottes ansehen mußte, ist zu beweisen; aber mehr nicht: einen dialektischen Fortschritt von idealer zu realer Präexistenz vermag ich nicht zu vollziehen.

Ebenso scheint mir Weiß in der Geburtsgeschichte mehr beweisen zu wollen, als es auf historisch-kritischem Wege möglich ist. Er behauptet mit Entschiedenheit die Geschichtlichkeit der übernatürlichen Geburt Jesu und der damit zusammenhängenden Thatsachen; aber im einzelnen rechnet er mit der überarbeitenden Hand der Evangelisten und nimmt zu der Detaildarstellung eine sehr freie Stellung ein. Wenn man sich aber auf diesen Standpunkt stellt, so weiß ich nicht, wie man das Maß dessen, was den Erzählern angehört und was Geschichte ist, noch im einzelnen feststellen will. Weiß sagt z. B.: „Das innere Erlebnis des Augenblicks, wo Gott sich der Seele der Maria kundgab und in unaussprechlicher Weise ihr das Geheimnis seiner wunderbaren Fügungen enthüllte, läßt sich nicht nach fast einem Menschenalter in der Form eines wortgetreuen Berichts wiedergeben, — die Darstellung ist Sache des Erzählers" (I, 213): wie kann man dann noch mit Bestimmtheit wissen, daß der Mutter gerade die messianische

Bestimmung ihres Sohnes geoffenbart ist, daß hierin nicht der Berichterstatter die ihm historisch feststehende Bestimmung Jesu schon in die Gottesoffenbarung zurückgetragen hat? Es ist gar nicht zu leugnen, daß bei Matthäus nnd Lukas der messianische Gedanke alle Erzählungen beherrscht: aber wenn das Engelgespräch mit Zacharias nur die Form ist, in welche der Erzähler die Offenbarung kleidet (I, 229), dann dürfen wir doch auch die Ausdrücke dieses Gesprächs nicht mehr so premieren, und wer will dann feststellen, daß das Wort vom „Wegebereiter des Messias" genau den Inhalt jener Offenbarung angiebt (I, 228), daß dem Zacharias nicht nur im allgemeinen geoffenbaret ist, sein Sohn werde ein Auserwählter Gottes sein, im Dienst des Gottesreiches stehen? Wenn das den Hirten gegebene Erkennungszeichen erst von dem Erzähler in die Engelbotschaft eingetragen ist (I, 245) und das Gloria in excelsis nicht Engel- sondern Menschenlippen zu Urhebern hat (I, 236), wo ist dann noch eine Gewißheit, daß die Offenbarung an die Hirten überhaupt den Messiasberuf so unzweideutig aussprach (I, 244) und nicht auch dies Moment in die Engelbotschaft zurückgetragen ist? Überhaupt, wenn nicht sicher ist, daß die Geschichten so gewesen sind, wie sie uns berichtet werden, so ist es nicht möglich, festzustellen, wie sie gewesen sind. Dann ist immer möglich, daß noch weniger geschichtlich ist, als Weiß annimmt, und auch möglich, daß mehr geschichtlich ist. Weiß faßt die Stummheit des Zacharias als freiwilliges Schweigen, weil er der Offenbarung nicht traut; aber wenn ein anderer sie als wirkliche temporäre Lähmung der Sprachnerven faßt, wie bei Paulus temporäre Lähmung der Sehnerven eintrat, so sehe ich nicht ab, wie Weiß das widerlegen will. Und wenn Weiß alle Engelerscheinungen als die Form betrachtet, in welcher der Erzähler die betreffenden Offenbarungen der Geburtsgeschichte gedacht hat, so kann ich mit demselben Recht einen Schritt weiter gehen und sie für die Form halten, in welcher den Beteiligten selbst die geistige Offenbarung zum Bewußtsein kam. Kurz, sind wir der Geschichtlichkeit jener Erzählungen im einzelnen doch nicht sicher, so sollen wir nicht den vergeblichen Versuch machen, zu bestimmen, wie viel daran geschichtlich ist, und den wirklichen Ver-

lauf festzustellen [1]). Doch dies alles betrifft schließlich nur den Saum des Gewandes. Die Hauptsache ist die übernatürliche Geburt selbst. Ich habe schon in früherem Zusammenhange ausgesprochen, daß in diesem Punkt mir Weiß zu wenig mit der Art der Überlieferung rechnet. Wenn im ersten Evangelium diese Geschichte nicht auf die beiden uns bekannten Hauptquellen, sondern auf die mündliche Tradition zurückgeht, wenn über die Quellen des Lukas wir gar kein Urteil haben, so ist die Glaubwürdigkeit dieser Geschichte ungleich weniger festzustellen, als die aller späteren Ereignisse; und wenn nun nicht einmal diese beiden Berichte sich gegenseitig beglaubigen, so liegt für die rein geschichtliche Betrachtung die Sache noch schlimmer. Weiß giebt sich alle Mühe, zu beweisen, daß die Motive der Erdichtung nicht begreiflich seien, und darum müsse man bei der Annahme der Geschichtlichkeit stehen bleiben. Nun halte ich das von ihm Vorgebrachte in der That für beachtenswert und glaube sogar, daß er bewiesen hat, daß die Ungeschichtlichkeit der Geburtsgeschichte durchaus nicht so einfach ist, wie man vielfach voraussetzt. Aber einerseits habe ich schon oben ausgeführt, daß sich gegen die Bündigkeit der Weißschen Beweise manches sagen läßt, und anderseits ist zu beachten, daß im besten Fall die Geschichtlichkeit nur als möglich, vielleicht als nicht ohne bedeutenden Anhalt erscheint. Aber zu einem bindenden historischen Beweise gelangen wir auf diese Weise nicht und können nicht dazu gelangen. Das blendendste Stück von der Ausführung

---

[1]) In einem Punkt verstehe ich Weiß überhaupt nicht. Er faßt den Stammbaum bei Matthäus als den des Joseph auf, den bei Lukas als den der Maria. Nun ist das für mich allerdings unannehmbar: ich halte es für einen Gewaltstreich, alle einzelnen τοῦ bei Lukas zu parallelesieren, und das schließliche τοῦ θεοῦ auf die Gottessohnschaft Jesu zu beziehen, welche letztere mit der menschlichen Ahnenreihe sich doch schlechterdings nicht koordinieren läßt. Aber darüber will ich hier nicht streiten. Gesetzt, Weiß hat recht, wie kann er dann sagen: „wir können nur konstatieren, daß hier eine zwiespältige genealogische Tradition benutzt ist, deren Entstehungsgrund wir nicht mehr nachzuweisen imstande sind“ (I, 207)? Wenn wirklich das eine Mal der väterliche, das andere Mal der mütterliche Stammbaum Jesu gegeben wäre, so wäre ja gar keine „zwiespältige“ Tradition vorhanden und „der Entstehungsgrund“ wäre ja „nachgewiesen“, nämlich eben in dem verschiedenen Objekt der Genealogieen.

des Verfassers besteht jedenfalls in dem Versuch, gerade die stärkste Waffe des Gegners, das Fehlen der Geburtsgeschichte im ganzen übrigen Neuen Testament, wider den Gegner zu benutzen, sofern daraus hervorgehe, daß die Urgemeinde kein Interesse gehabt habe, die jungfräuliche Geburt zu erdichten. Aber wir bleiben doch immer in der Lage einer belagerten Stadt, deren Besatzung die Angriffe der Gegner pariert, aber damit nicht entsetzt ist. Diese Anerkennung, daß wir einen bindenden historischen Beweis für die Wahrheit der Geburtsgeschichte nicht führen können, daß sich auf die historischen Einwendungen manches antworten läßt, sie aber endgültig zu beantworten, völlig zu entkräften nicht möglich ist, halte ich für nötig und vermisse ich bei Weiß. Es wäre nun vielleicht möglich, diesen bindenden Beweis auf dogmatischem Gebiete zu gewinnen, indem die Jungfrauengeburt als notwendige Voraussetzung des christlichen Bewußtseins aufgewiesen wird. Aber bekanntlich wird diese Möglichkeit nicht nur geleugnet, sondern im Gegenteil behauptet, die Jungfrauengeburt widerspreche dem Glaubensbewußtsein (vgl. z. B. H. Schultz, Gottheit Christi, S. 393 f.). Diese dogmatischen Einwände hat Weiß ziemlich unberücksichtigt gelassen und nur kurz die Jungfrauengeburt als dogmatisches Postulat hingestellt. Er geht von Keims[1]) Wort aus, man werde der Größe Jesu nicht gerecht, wenn man nicht das schöpferische Handeln Gottes bei der Entstehung seiner Person als einziges und spezifisches setze (I, 224). Ob nun aber dasselbe in einer einzigartigen Einwirkung auf das Geistesleben des Jesuskindes von seinen ersten Ursprüngen an bestanden habe, oder ob es auch bei der Erzeugung seines natürlichen Lebens wirksam gewesen sei, das dürfe man nicht nach selbstgemachten Voraussetzungen bestimmen. Die erstere Annahme komme nicht zu einem schöpferischen Handeln Gottes in biblischem Sinne, also sei die letztere zu wählen. Das ist meines Erachtens ganz richtig, aber führt noch nicht zum gewünschten Ziel. Auch Schleiermacher hat anerkannt, daß die Entstehung der Person Jesu ein Wunder, eine schöpferische That Gottes sei (Dogm. II, 37),

[1]) Derselbe wird „der neueste Biograph" Jesu genannt. Womit haben Wittichen und namentlich Hase verdient, gar nicht unter die Biographen Jesu gezählt zu werden?

und ebenso hat neuerlichst H. Schultz betont, Jesu Person dürfe nicht als aus weltlichen Bedingungen hervorgegangen gedacht werden (a. a. O., S. 392). Dennoch ist es keine Inkonsequenz, wenn diese Männer die Jungfrauengeburt ablehnen. Denn über die Form, in welcher es Gott gefallen hat, das Wunder der Person Jesu ins Leben zu rufen, giebt es keine Glaubensaussage des christlichen Bewußtseins. Ob er sich dazu der jungfräulichen Geburt oder einer absoluten Neuschöpfung oder welches anderen Mittels bedient hat, kann das christliche Bewußtsein aus sich selbst nicht entscheiden. Es kann nur konstatiert werden, ob der evangelische Bericht dem Glaubensbewußtsein nicht widerspricht, das heißt, ob er innerlich möglich ist, ob die dagegen vorgebrachten Bedenken sich widerlegen lassen. Dies halte ich allerdings für möglich; aber auch wenn dieser Beweis geliefert ist, ist doch eben nur die Möglichkeit des Berichtes bewiesen und zur Gewißheit, zur wissenschaftlichen Entscheidung kämen wir nur, wenn die historische Forschung, die Quellenfrage, ein bestimmtes Resultat zuwege brächte. Da dies aber nun nicht der Fall ist, so bleiben wir im günstigsten Fall bei dem Satze, daß sowohl die geschichtliche wie die dogmatische Erkenntnis die Wahrheit des biblischen Berichtes nicht ausschließt, daß die Ungeschichtlichkeit nicht beweisbar ist. Daß die Darstellung von Weiß über diese Grenze hinausgeht, halte ich für einen Mangel. Daß er Gewißheit in Anspruch nimmt, wo diese nicht erreicht ist, die Bedenken unterschätzt, kommt dem Glauben nicht zugut. Nichts diskreditiert die Apologetik mehr, als wenn sie die Grenzen des wissenschaftlich Beweisbaren nicht achtet.

Wir gehen von der Person Jesu über zu seinem Wirken, zu der Art, wie er das Gottesreich zu gründen unternahm. Da ist es eine besonders wichtige Erkenntnis, für welche Weiß energisch eintritt, daß der Herr, obwohl er sich von vornherein als Messias wußte, doch mit dem Bekenntnis seiner Messianität nicht von vorn an hervorgetreten sei, z. B. I, 391. 449 f. 466 u. ö. Ich glaube aber, daß dieser Gesichtspunkt viel konsequenter durchgeführt werden muß, als seitens des Verfassers geschieht. Weil ich nach dem früher Gesagten das messianische Bewußtsein Jesu für ungleich mehr in Diskrepanz mit der Volkserwartung ansehe als Weiß, muß ich auch

auf diesem Punkt weiter gehen als er. Die größte Schwierigkeit für Jesus lag darin, daß er sich freilich als Erfüllung der Weissagung wußte, aber in völlig anderer Weise, als das Volk diese auffaßte. Wie er in dem Täufer die Erfüllung der Elias-Weissagung erkannte, aber eben damit diese anders verstand, als die Jünger, welche sie buchstäblich faßten, wußte er auch sein Reich und seine Würde als andersartig, wie es gewöhnlich gefaßt wurde. So stellte sich ihm die Aufgabe, das Volk zu seiner Reichsauffassung zu erziehen. Wenn er nun in irgendeiner Weise sich von vornherein als Messias bezeichnet oder auch nur gekennzeichnet hätte, so würde jene Erziehung unmöglich geworden sein, denn man hätte alsbald alle sinnlichen Erwartungen, alle politischen Hoffnungen an ihn geknüpft, auf ihn übertragen. Es hing der Erfolg seines Wirkens davon ab, daß er die messianische Hoffnung nicht aufkommen ließ. Er wollte nicht für den Messias gehalten werden. Darum blieb nur der Ausweg, daß er nicht von seiner Stellung im Gottesreich redete, sondern zunächst die Art des Gottesreiches selbst, wie er es verstand, klar zu machen suchte. Erst wenn dieses geistig verstanden wurde, konnte auch seine Messianität richtig verstanden werden. Diese Methode des Wirkens Jesu liegt in den Evangelien so klar vor, daß sie unmöglich verkannt werden kann. Wenn in der Synopse Jesus noch bei Cäsarea den Jüngern verbietet, über seine Messianität zu sprechen, wenn das vierte Evangelium noch Kap. 10, 29 die Juden ungeduldig werden läßt, daß Jesus nie klar über seine Messianität sich ausspreche, und Jesum darauf ausweichend antworten läßt, so sehen wir daraus, wie sicher und fest die Erinnerung an diese Zurückhaltung Jesu der Tradition geblieben war. Hiermit vereint sich aber nicht, daß Weiß (I, 398) als unzweifelhaft annimmt, Jesus habe schon in der ersten jerusalemischen Wirksamkeit die Frage nach der messianischen Heilszukunft, dem Kommen des Gottesreiches gestellt. In diesem Satze wird ineinandergewirrt, was Jesus geflissentlich auseinanderhielt: die Frage nach dem Messias und nach dem Gottesreich. Sein Bemühen war eben, das Gottesreich als gekommen darzustellen, ohne die Konsequenz zu ziehen, daß er der Messias sei, und das war möglich, weil er von dem Gottesreich in so eigenartiger Weise

redete, daß der vulgäre Messiasbegriff mit dem Inhalt der Reden Jesu gar nicht in Kontakt trat. Ferner sagt Weiß, je mehr Jesus die Erfüllung der Verheißung unmittelbar mit seiner Person in Verbindung gebracht und auf seinen einzigartigen Beruf hingewiesen habe, um so näher habe sich dem Volk direkt die Messiasfrage gelegt (I, 453). Aber auch diese Konsequenz ist nicht bindend. Freilich tritt die Voraussetzung eines einzigartigen Berufes Jesu überall hervor, aber je weniger im Volk eine dogmatisch feste Anschauung über den Messias herrschte (I, 288 Anm.), je mehr wir im Alten Testament und in der späteren Litteratur Vorstellungskreise kennen, in denen der persönliche Messias ganz zurücktritt, um so mehr war es möglich, Jesu Worte anzunehmen, ohne über seine Messianität sich klar zu werden. Unsere Evangelien zeigen, daß selbst die gewaltigsten Worte und Werke Jesu nur die Anerkennung einer prophetischen Würde hervorriefen. Allerdings liegt in der beschriebenen Lage, daß die Meinung, Jesus sei der Messias, auch entstehen konnte, und wir wissen, daß sie entstanden ist. Aber es fragt sich, ob das mehr als sporadisch der Fall gewesen. Weiß beruft sich namentlich auf die Messiaszeugnisse im Munde des Dämonischen, als welche jede Möglichkeit ausschließen sollen, daß nicht von früh an die Frage im Volk viel ventiliert sein solle, ob dieser Jesus nicht der Erwählte Gottes sei (I, 466 f.). Aber dabei ist außeracht gelassen, nicht nur daß dieser Mund am wenigsten als zeugnisfähig anerkannt sein wird, sondern auch, daß gerade bei dem ersten derartigen Fall (Mark. 1, 27) das Urteil des Volkes gar nicht dabei beeinflußt wird und in demselben keine Spur messianischer Erwartung anklingt. Ein anderes Merkmal findet Weiß in dem Titel Davidssohn. Aber die Blindenheilung, bei der dieser Titel zuerst vorkommt (Matth. 9, 27 ff.) ist offenbar Dublette von Mark. 10, 46 ff., gehört also den letzten Lebenstagen Jesu an, wo die Messiasfrage in der That im Zentrum steht. Es bleibt also nur das kananäische Weib und die vermutungsweise Frage des Volks (Matth. 12, 23). Die letztere zeigt allerdings, daß die Messiasfrage auftauchte; aber sie zeigt auch, daß die Pharisäer glaubten, mit der Verleumdung, Jesu thue seine Wunder mit Teufels Macht, die auftauchende Vermutung, die noch dazu durch die Form mit μήτι

bei Cäsarea zeigt, daß die Menge ihn **nicht mehr** für den Messias halte; der Sinn seiner Frage ist, ob auch sie ihn **nicht mehr** dafür ansehen." Unzweifelhaft ist in dieser Darstellung viel Wahres, aber sie ist meines Erachtens einseitig zugespitzt. Es steht nach der Synopse nicht so, daß das Volk zuerst sich von Jesu abgewandt hat, sondern umgekehrt Jesus schon vor dem Brotwunder vom Volk. Denn die Einleitung zu der großen Parabelrede (Matth. 13) zeigt, daß Jesus die Masse als hoffnungslos aufgiebt und sich mit seiner Wirksamkeit auf die Kreise beschränkt, die sich ihm innerlich geöffnet haben. Ferner eliminiert Weiß ganz die äußeren Gründe, die Jesum zur Zurückgezogenheit zwingen. Das ist zuerst die Aufmerksamkeit des Herodes. Weiß versichert wiederholt, von diesem habe Jesus nichts zu fürchten gehabt, der König habe Grauen vor ihm als dem wiedererstandenen Täufer empfunden und an **einem** Prophetenmord genug gehabt. Aber es ist ganz willkürlich die Geschichtlichkeit des von den Pharisäern Gemeldeten (Luk. 13, 31) zu bestreiten. Jesus selbst zeigt in seiner Antwort, daß er nicht wegen des Charakters des Königs, sondern wegen des göttlichen Ratschlusses über ihm sich vor dem König sicher weiß. Der Tod des Täufers hat Jesu gezeigt, daß er sich vor einem gleichen Geschick zu hüten habe. Wie man das Wort vom auferstandenen Täufer auch fasse, es verbürgt nicht, daß Herodes nicht gewagt haben würde, Hand an Jesum zu legen, wenn sein Thron in Frage kam. Zweitens hatte sich das Verhältnis Jesu zu den Leitern des Volks um jene Zeit zugespitzt. Mark. 7, 1ff. haben wir einen kategorischen Bruch mit den Pharisäern, den der Evangelist selbst (V. 24) in Zusammenhang mit dem Rückzug Jesu bringt. Die Keimsche Benennung „Fluchtwege Jesu" hat allerdings etwas Outriertes, aber in der Sache hat er entschieden recht. Jesus ist in Galiläa vor seinen Feinden nicht sicher, welche teils, wie in der Zeichenforderung, ihn vor dem Volk zu diskreditieren suchen, teils mit der weltlichen Macht vereinigt ihn einzuschüchtern suchen. So muß er, wenn er nicht vor der Zeit sein Wirken ganz beendet sehen will, die Form desselben ändern. Weiter kann ich den Umschlag der öffentlichen Meinung über Jesum, auf den Weiß so großes Gewicht legt, durchaus nicht in den Quellen be-

gründet finden. Daß gelegentlich eine begeisterte Volksmenge ihn zum König ausrufen will, ist begreiflich; daß Jesus dem sich entzieht, selbstverständlich. Aber daß dies der Wendepunkt des ganzen Lebens Jesu sei, ist weder aus äußeren noch inneren Gründen nachzuweisen. Die ganze Darstellung von Weiß beruht auf der Prämisse, daß das allgemeine Urteil vorher in Jesu den Messias sah, daß jene Ovation nach dem Brotwunder nicht ein plötzlicher Rausch war, sondern der Ausdruck des Volkswillens, nun endlich Ernst zu machen. Aber diese Prämisse ist unbewiesen. Alles, was Weiß II, 206 f. Anm. zusammenstellt, um seine Prämisse zu erhärten, ist dazu nicht geeignet. Es beruht auf Verkennung des Umstandes, daß, was Jesus auch immer von seinem einzigartigen Beruf sagte, er sich von dem politischen Gebiet so fern hielt, daß es dem Volk immer wieder zweifelhaft werden mußte, ob er der von ihm erwartete Erretter sein wolle. Weiß erklärt es für unmöglich, daß das Volk nie die Hoffnung gefaßt haben sollte, daß er sei, was er zu sein beanspruche. Aber das ist es ja eben, daß Jesus nie beansprucht hatte, der messianische König zu sein, daß er niemals auch nur gesagt hatte, er wolle wohl Messias sein, aber nicht wie das Volk sich denke, sondern daß er sich immer nur als Bringer eines rein geistig gefaßten Heils bekundet hatte. Man konnte also höchstens hoffen, daß er vielleicht doch der Messias sei, obwohl er es n i c h t beanspruchte. Und solche Gedanken sind unzweifelhaft aufgetaucht; aber daß sie Konsistenz gewonnen, das Volk beherrscht haben, ist eine von unseren Quellen verlassene Voraussetzung. Gerade wenn man das vierte Evangelium als glaubhaft ansieht, erhellt aufs schlagendste, daß die Person und das Ziel Jesu dem Volke ein Rätsel war, daß man hin und her riet, was es mit ihm auf sich habe, ohne zur Entscheidung kommen zu können. Nicht das Volk hat Jesum aufgegeben, sondern Jesus hat das Volk aufgegeben, weil es auf seine Ziele nicht einging; ob es ihn für den Messias im vulgären Sinne hielt oder nicht, das war kein Unterschied: es wollte nicht, was Jesus wollte.

So ist denn auch die Bedeutung, die Weiß der Cäsarea-Scene giebt, nicht die geschichtliche. Daß er die Synopse gegen sich hat, giebt er zu; er beruft sich auf die geschichtliche Situation, die aber

eben schief aufgefaßt ist, und beruft sich auf Johannes. Hier aber geht er von der Identität von Joh. 6 und Matth. 16 aus, die schlechterdings nicht haltbar ist.¹ „Über den Ort des Petrusbekenntnisses Joh. 6 sage Johannes lediglich gar nichts; es sei eine willkürliche Unterschiebung der Kritik, wenn sie behaupte, er habe das Petrusbekenntnis nach Kaphernaum gelegt (II, 268 Anm.). Zunächst kann von einer Unterschiebung der „Kritik" nicht die Rede sein, da nicht nur die alte Zeit, sondern auch neue Ausleger, die vor dem Verdacht der „Kritik" sicher sind, in Joh. 6, 67 Kaphernaum finden: so Lücke (II, 166), Neander (Leben Jesu 274), Keil z. St. Aber abgesehen davon wird jeder unbefangene Blick sagen, daß Johannes das Petrusbekenntnis mit der vorigen Scene zusammengedacht hat, es wenigstens so dargestellt hat, als wenn beides unmittelbar verbunden sei. Daß Joh. 6 das Ersatzstück für Matth. 16 ist, ist, wie schon bemerkt, unzweifelhaft; aber daß es darum damit identisch ist, ist so wenig der Fall, wie Joh. 12, 27, das Ersatzstück für Gethsemane, darum in Gethsemane gedacht ist. Ist das vierte Evangelium unecht, so ist natürlich die Synopse in der Vorhand; ist es Geschichtsdarstellung, wie die Synopse, so haben wir zwei verschiedene Vorfälle; ist es freie Komposition geschichtlichen Stoffes, wie ich mit Weiß glaube, so ist fraglich, ob derselbe Vorfall gemeint ist, und ich leugne es; aber auch wenn es wäre, so müßte wegen der formellen Freiheit, die der Verfasser anwendet, die historische Situation nur aus der Synopse gewonnen werden. Nun gebe ich Weiß zu, daß der Messiasgedanke nicht erst damals plötzlich den Jüngern aufgegangen ist. Aber anderseits folgt aus der Form der Frage und der Freude über die Antwort, daß Jesus nicht nur der Fortdauer des früheren Glaubens sich versichern wollte, sondern daß hier zum erstenmal Jesus den bisher von ihm ignorierten Messiasnamen provociert, daß er zum erstenmal die bisher zurückgedrängte Frage selbst stellt, wofür die Jünger ihn halten. Wenn darauf ein plerophorisches Bekenntnis seiner Messianität abgelegt wird, so ist das eine Glaubensthat, sofern äußerlich davon nichts zu sehen war, im Gegenteil die Wege Jesu bergab gingen. Es war die Bürgschaft, daß die Jünger in ihm wegen dessen, was

sie von ihm und bei ihm erfahren hatten, den höchsten Heilbringer erkannten, ihr Glaube also nicht auf ihren Zukunftshoffnungen, sondern ihre Zukunftshoffnungen auf ihrem Glauben ruhten, d. h. auf einer erfahrungsmäßigen Gewißheit dessen, was sie in Jesu gefunden hatten. Und hierin eben liegt der Unterschied zwischen dem Jüngerglauben und etwaigem Volksglauben an Jesu Messianität. So ist der Abschluß der ersten Stufe der Erziehung Jesu eingetreten, zugleich aber der Anfang einer neuen Stufe. Die Jünger glauben nicht mehr um der Zukunftshoffnung willen; nun sollen sie lernen wider Hoffen an diesem Glauben festzuhalten: ἀπὸ τότε ἤρξατο κτλ. Matth. 16, 21.

Je mehr Weiß recht hat, daß die letzte Periode des Wirkens Jesu sich mehr im Verborgenen hielt, daß er, wie Johannes es ausdrückt, οὐχ ὡς ἐν παρρησίᾳ wirkte, daß er abgelehnt hatte, der Messias der Volkserwartung zu sein, um so schwieriger wird die Frage, wie die Messiasovation des Palmeneinzugs zu erklären ist. Weiß entnimmt daraus eine Bestätigung seiner eben besprochenen Meinung. Das Wunder von dem Blinden kommt ihm *nicht allein* in Betracht, sondern vor allem, daß Jesus jetzt freiwillig that, was das Volk vergeblich erstrebt hatte, daß er an einer Spitze nach Jerusalem zog, obwohl man wußte, daß sein Gegensatz zu den Volkshäuptern sich aufs äußerste zugespitzt hatte. „Alte, längst begrabene Hoffnungen tauchten wieder auf" (II, 440). Aber diese Begründung erscheint mir nicht ausreichend. Denn daß Jesus trotz des Hasses der Obersten öffentlich nach Jerusalem zieht, ist doch noch kein Anhalt, daß er ein Königtum, das er immer abgelehnt hatte, errichten wolle. Mir scheint durch die Quellen die Annahme nahe gelegt zu werden, daß von dem Kreise der Jünger die Bewegung ausging. Jesus hatte mehrfach auf eine bevorstehende Entscheidungszeit in Jerusalem hingewiesen. Die Todesweissagung war nicht verstanden, was darum möglich war, weil die Jünger bei der weitgreifenden Bildlichkeit der Reden Jesu oft schwankten, was eigentlich und bildlich gemeint sei. Da nun Jesus sicher nie seinen zeitlichen Untergang ohne die Herrlichkeitsperspektive verkündet hatte, konnten sich die Jünger eine Katastrophe denken, die zu einer Reichsgründung führen werde. Eine Spur

davon haben wir noch in der Bitte der Zebedaiden auf dem Wege nach Jerusalem. Dann erklärt sich, wie diese Erwartung auch den weiteren Kreis der Anhänger Jesu ergreifen und zu dem Palmeneinzug führen konnte. Aber es erhellt aus dieser Darstellung, was mir überhaupt unabweisbar zu sein scheint, daß diese Ovation von Jesu nicht provociert, ihm nicht einmal erfreulich war. Denn darüber konnte er sich doch nicht täuschen, daß die Menge in ihm einen anderen Messias sah, als er sein wollte: wie ihm denn auch nach Johannes das verhängnisvolle „Davidsohn" entgegenklingt. Er, der einen ganz anderen Ausgang kommen sah, wußte, daß gerade diese Hoffnung das Volk von ihm trennte. Er setzte dem Davidsohn den elend auf einem Esel reitenden König als Symbol seines Reiches entgegen. Aber die Frage war zugespitzt und damit die Entscheidungsstunde gekommen. Aus dieser Darlegung erhellt, daß ich gegen Weiß mit Schenkel behaupten muß, daß Jesus das Wort „Messias" in einem allen theokratischen Erwartungen entgegengesetzten Sinne genommen hat (II, 449), und den weiteren Satz, die göttliche Bestimmung, die ihm sein Messiasberuf diktiert habe, sei erst ganz bewährt gewesen, wenn einmal sein Volk es laut bezeugte, daß er sein Messias sei, muß ich bekennen überhaupt nicht zu begreifen. Mit dem Gesagten hängt zusammen, daß ich die letzten jerusalemischen Tage unter einen ganz anderen Gesichtspunkt wie Weiß stellen zu müssen glaube. Dieser nämlich redet wiederholt von einem letzten Anerbieten der Gnade an das Volk und weiß selbst die Weherufe unter diesen Gesichtspunkt zu bringen (II, 466 f.). Mir dagegen scheint die Synopse gar keinen Zweifel zu lassen, daß es in diesen Tagen Jesus auf eine missionierende Wirksamkeit nicht mehr ankam, sondern er vielmehr über das Volk und alle seine Leiter ein Gericht vollzog. Gewogen und zu leicht gefunden, das ist der schneidende Ton, der durch alle uns überlieferten Reden hindurchgeht.

Ich breche hier ab, um noch einen hervorragenden Punkt zu besprechen: die Stellung des Verfassers zu den Wundern Jesu. Was zunächst die Heilwunder betrifft, so sollen sie zeigen, daß das Heil, das Jesus bringe, Geistliches und Leibliches zugleich umfasse. Sie waren eine große Thatenpredigt, daß die messia-

nische Zeit im Anbruch sei, welche die Wiederherstellung des Volkslebens und die Segnung desselben in jedem Sinne bringe (I, 481). Da ich leugne, daß die Wiederherstellung des Volkslebens jemals Zweck Jesu gewesen sei, so muß ich auch diese Formulierung ablehnen. Das freilich ist gewiß richtig, daß Jesus Geistliches und Leibliches in Konnex wußte, und daß seine Wunder diesen Konnex aussprechen. Gewiß sind sie nicht bloß σημεῖα, nicht bloß Sinnbilder dessen gewesen, was er auf dem geistlichen Gebiet thun wollte. Mir scheint aber gerade das charakteristisch für die Wirksamkeit Jesu zu sein, daß er nicht die politisch-soziale, sondern nur die individuelle Seite ins Auge faßte, d. h. er hat nicht, wie Weiß meint, die leiblichen Heilungen als Ausgangs- und Anfangspunkt der nationalen Erneuerung betrachtet, sondern mit völliger Nichtbeachtung der letzteren sich darauf beschränkt, an einzelnen Beispielen zu zeigen, wie die Zuwendung zu dem Gottesreiche nicht nur die Sünde, sondern auch deren Folgen, das Übel, zu heben imstande sei. Weiß unterscheidet unter den Heilwundern zwei Arten, solche, welche nicht sowohl Wunder Jesu als Wunder Gottes sind, und solche, welche wirklich Thaten Jesu sind, in welchen sich „jene Gotteswirkung in einer bestimmten, seinem berufsmäßigen Thun entsprechenden Weise vermittelt“ hat (I, 471 f.), d. h. welche auf einer „körperlichen Heilgabe“ Jesu beruhen (I, 474; vgl. II, 238). Bei ersterer Klasse kündigt also Jesus das Gotteswunder nur an, bei letzterer verrichtet er es selbst. Zu jener gehören die Fernheilungen, die Totenerweckungen, die Heilungen Gelähmter, zu letzterer namentlich alle Fälle, wo Manipulationen Jesu in Betracht kommen. Ich glaube nicht, daß diese Scheidung durchführbar ist. Zunächst will mir die „körperliche Heilgabe“ nicht einleuchten. Weiß nimmt eine auf der unbedingten Herrschaft des Geistes Jesu über den Körper beruhende Kräftigkeit seines leiblichen Organismus an, welche ihn befähigte, die demselben einwohnenden Gesundheitskräfte durch körperliche Berührung auch auf andere zu übertragen. Das ist aber doch bloße Hypothese. Denn ob Jesu Organismus kräftig oder schwach gewesen ist, davon wissen wir doch schlechterdings nichts. Ich habe gar kein Interesse daran, Jesum schwächlich sein zu lassen; aber ich leugne, daß die vollkommene Sündenrein-

heit die Kräftigkeit der leiblichen Konstitution beweist. Freilich glaube ich, daß es ohne Sünde keine Übel geben würde, aber nachdem einmal das Übel in der Welt ist, ist es unabhängig von dem religiös-sittlichen Zustande des Individuums. Also die Kräftigkeit des Organismus Jesu als dogmatisches Postulat aufzustellen, halte ich für unberechtigt. Aber davon abgesehen, scheint mir keine Kräftigkeit des Organismus ausreichend, um Taube hörend oder Blinde sehend zu machen, oder auch nur einen Heilprozeß bei ihnen einzuleiten. Hatte Jesus ferner eine solche „körperliche" Heilkraft, so sehe ich nicht ein, wie Weiß sich gegen eine „disponible Wundermacht" Jesu mehrfach (z. B. I, 564) so energisch verwahren kann. Denn eine solche in der körperlichen Organisation begründete Macht ist ja eben für den Besitzer disponibel und aus ihrer Annahme würde gerade folgen, was Weiß leugnet, daß Jesus auch im Gegensatz gegen den Willen Gottes hätte seine Heilungen vollenden können. Der einzige Fall, der solche rein körperliche Heilkraft beweisen könnte und wirklich nahe legt, ist die Geschichte vom blutflüssigen Weibe; aber gerade da rekurriert der Verfasser nicht auf diesen Gesichtspunkt, sondern nimmt ein unmittelbares Gotteswunder an und hält die von Jesu ohne seinen Willen ausgehende Kraft für Reflexion des Evangelisten (I, 555). Lassen wir aber auf Grund dieser Annahme diesen einen Fall und Matth. 14, 36 aus dem Spiel, so führen alle anderen Fälle viel mehr auf eine psychische als eine somatische Heilkraft. So weit der Körper überhaupt in Betracht kommt, ist er, wie auch alle analogen Erscheinungen auf außerbiblischem Gebiet beweisen, nur als Medium des psychischen Einflusses zu denken. Für seine Anschauung macht Weiß die Handauflegungen Jesu geltend. Aber diese kommen doch auch zu ihrem Recht, wenn man sie nur als Träger und Ausdruck des psychischen Affekts ansieht. Ebenso wenig kann ich in der Anwendung des Speichels ein medizinisches Mittel erkennen, welches den „durch die momentane Wunderwirkung eingeleiteten Heilprozeß auf natürlichem Wege unterstützen sollte" (I, 476). Bleiben wir bei der Synopse stehen, so handelt es sich, wie der Verfasser selbst notiert, um Blinden- und Taubenheilungen. Da aber liegt doch der Gesichtspunkt am nächsten, daß

Kranken, die an der vollen sinnlichen Wahrnehmung durch die Art ihres Leidens gehindert waren, Jesus durch Zeichensprache den Eindruck erhöhen wollte, daß es die Macht seines Wortes sei, die Kraft, die von seinem Munde ausgehe, was sie heile. Das ist namentlich bei den Taubstummen die natürliche Zeichensprache: Jesus führt den Finger zum Munde und legt ihn dann in das Ohr des Kranken, um ihm deutlich zu machen, was andere durch das Wort Jesu unmittelbar auffassen. Die Geschichte des Blindgeborenen bei Johannes aber will mit besonderem Maß gemessen sein, denn der Evangelist selbst läßt keinen Zweifel, daß er den Vorgang symbolisch aufgefaßt haben will [1]). So erscheint mir also die „körperliche“ Heilkraft Jesu weder eine ausreichende noch eine überhaupt begründete Annahme zu sein. Vielmehr werden wir überall eine von der Psyche ausgehende Wirkung zu statuieren haben. Selbst bei dem blutflüssigen Weibe halte ich es für möglich, eine solche nachzuweisen. Wenn dem aber so ist, so fällt der Unterschied der beiden von Weiß statuierten Klassen von Heilwundern hin. Wir haben überall ein Wunder Gottes und ein Wunder Jesu, sofern der Wille Jesu mit dem Willen seines Vaters geeint ist. Es thut, wie auch Weiß mehrfach ausführt, die Wnnder nicht ἀφ᾽ ἑαυτοῦ, sondern auf Grund der inneren Gewißheit, daß in dem vorliegenden Fall die Heilung ihre von Gott gewiesene und darum ihres Erfolgs sichere Aufgabe ist. Das ist bei Fernheilungen und Totenerweckungen nicht weniger der Fall als bei anderen Kranken: überall kommt Jesus als Organ Gottes, als Vermittler des göttlichen Gnadenwillens zu stehen. Das Verhältnis des Wunders zum Naturgesetz macht mir so wenig Kummer wie Weiß. Wie Gott die betreffenden Wirkungen hervorgebracht hat, vermag ich nicht zu sagen, aber bin so wenig in der Lage, das Maß des Naturmöglichen zu bestimmen, daß ich die physischen Vermittelungen getrost dahingestellt sein lasse.

---

[1]) Sehr richtig scheint mir die Bemerkung von Weiß, daß bei den Wundern Jesu es sich sehr häufig um einen Heilprozeß handelt. Nicht nur die Aussätzigen bei Lukas und der Blinde bei Mark. 8, 22, sondern auch der epileptische Knabe und der tobsüchtige Besessene, dessen Geschichte mir von Weiß völlig zutreffend dargestellt zu sein scheint, verbürgen jene Anschauung.

auf diesem Punkt weiter gehen als er. Die größte Schwierigkeit für Jesus lag darin, daß er sich freilich als Erfüllung der Weissagung wußte, aber in völlig anderer Weise, als das Volk diese auffaßte. Wie er in dem Täufer die Erfüllung der Elias-Weissagung erkannte, aber eben damit diese anders verstand, als die Jünger, welche sie buchstäblich faßten, wußte er auch sein Reich und seine Würde als andersartig, wie es gewöhnlich gefaßt wurde. So stellte sich ihm die Aufgabe, das Volk zu seiner Reichsauffassung zu erziehen. Wenn er nun in irgendeiner Weise sich von vornherein als Messias bezeichnet oder auch nur gekennzeichnet hätte, so würde jene Erziehung unmöglich geworden sein, denn man hätte alsbald alle sinnlichen Erwartungen, alle politischen Hoffnungen an ihn geknüpft, auf ihn übertragen. Es hing der Erfolg seines Wirkens davon ab, daß er die messianische Hoffnung *nicht* aufkommen ließ. Er *wollte* nicht für den Messias gehalten werden. Darum blieb nur der Ausweg, daß er nicht von seiner Stellung im Gottesreich redete, sondern zunächst die Art des Gottesreiches selbst, wie er es verstand, klar zu machen suchte. Erst wenn dieses geistig verstanden wurde, konnte auch seine Messianität richtig verstanden werden. Diese Methode des Wirkens Jesu liegt in den Evangelien so klar vor, daß sie unmöglich verkannt werden kann. Wenn in der Synopse Jesus noch bei Cäsarea den Jüngern verbietet, über seine Messianität zu sprechen, wenn das vierte Evangelium noch Kap. 10, 29 die Juden ungeduldig werden läßt, daß Jesus nie klar über seine Messianität sich ausspreche, und Jesum darauf ausweichend antworten läßt, so sehen wir daraus, wie sicher und fest die Erinnerung an diese Zurückhaltung Jesu der Tradition geblieben war. Hiermit vereint sich aber nicht, daß Weiß (I, 398) als unzweifelhaft annimmt, Jesus habe schon in der ersten jerusalemischen Wirksamkeit die Frage nach der messianischen Heilszukunft, dem Kommen des Gottesreiches gestellt. In diesem Satze wird ineinandergewirrt, was Jesus geflissentlich auseinanderhielt: die Frage nach dem Messias und nach dem Gottesreich. Sein Bemühen war eben, das Gottesreich als gekommen darzustellen, *ohne* die Konsequenz zu ziehen, daß er der Messias sei, und das war möglich, weil er von dem Gottesreich in so eigenartiger Weise

redete, daß der vulgäre Messiasbegriff mit dem Inhalt der Reden Jesu gar nicht in Kontakt trat. Ferner sagt Weiß, je mehr Jesus die Erfüllung der Verheißung unmittelbar mit seiner Person in Verbindung gebracht und auf seinen einzigartigen Beruf hingewiesen habe, um so näher habe sich dem Volk direkt die Messiasfrage gelegt (I, 453). Aber auch diese Konsequenz ist nicht bindend. Freilich tritt die Voraussetzung eines einzigartigen Berufes Jesu überall hervor, aber je weniger im Volk eine dogmatisch feste Anschauung über den Messias herrschte (I, 288 Anm.), je mehr wir im Alten Testament und in der späteren Litteratur Vorstellungskreise kennen, in denen der persönliche Messias ganz zurücktritt, um so mehr war es möglich, Jesu Worte anzunehmen, ohne über seine Messianität sich klar zu werden. Unsere Evangelien zeigen, daß selbst die gewaltigsten Worte und Werke Jesu nur die Anerkennung einer prophetischen Würde hervorriefen. Allerdings liegt in der beschriebenen Lage, daß die Meinung, Jesus sei der Messias, auch entstehen konnte, und wir wissen, daß sie entstanden ist. Aber es fragt sich, ob das mehr als sporadisch der Fall gewesen. Weiß beruft sich namentlich auf die Messiaszeugnisse im Munde des Dämonischen, als welche jede Möglichkeit ausschließen sollen, daß nicht von früh an die Frage im Volk viel ventiliert sein solle, ob dieser Jesus nicht der Erwählte Gottes sei (I, 466 f.). Aber dabei ist außeracht gelassen, nicht nur daß dieser Mund am wenigsten als zeugnisfähig anerkannt sein wird, sondern auch, daß gerade bei dem ersten derartigen Fall (Mark. 1, 27) das Urteil des Volkes gar nicht dabei beeinflußt wird und in demselben keine Spur messianischer Erwartung anklingt. Ein anderes Merkmal findet Weiß in dem Titel Davidssohn. Aber die Blindenheilung, bei der dieser Titel zuerst vorkommt (Matth. 9, 27 ff.) ist offenbar Dublette von Mark. 10, 46 ff., gehört also den letzten Lebenstagen Jesu an, wo die Messiasfrage in der That im Zentrum steht. Es bleibt also nur das kananäische Weib und die vermutungsweise Frage des Volks (Matth. 12, 23). Die letztere zeigt allerdings, daß die Messiasfrage auftauchte; aber sie zeigt auch, daß die Pharisäer glaubten, mit der Verleumdung, Jesu thue seine Wunder mit Teufels Macht, die auftauchende Vermutung, die noch dazu durch die Form mit μήτι

bei Cäsarea zeigt, daß die Menge ihn nicht mehr für den Messias halte; der Sinn seiner Frage ist, ob auch sie ihn nicht mehr dafür ansehen." Unzweifelhaft ist in dieser Darstellung viel Wahres, aber sie ist meines Erachtens einseitig zugespitzt. Es steht nach der Synopse nicht so, daß das Volk zuerst sich von Jesu abgewandt hat, sondern umgekehrt Jesus schon vor dem Brotwunder vom Volk. Denn die Einleitung zu der großen Parabelrede (Matth. 13) zeigt, daß Jesus die Masse als hoffnungslos aufgiebt und sich mit seiner Wirksamkeit auf die Kreise beschränkt, die sich ihm innerlich geöffnet haben. Ferner eliminiert Weiß ganz die äußeren Gründe, die Jesum zur Zurückgezogenheit zwingen. Das ist zuerst die Aufmerksamkeit des Herodes. Weiß versichert wiederholt, von diesem habe Jesus nichts zu fürchten gehabt, der König habe Grauen vor ihm als dem wiedererstandenen Täufer empfunden und an einem Prophetenmord genug gehabt. Aber es ist ganz willkürlich die Geschichtlichkeit des von den Pharisäern Gemeldeten (Luk. 13, 31) zu bestreiten. Jesus selbst zeigt in seiner Antwort, daß er nicht wegen des Charakters des Königs, sondern wegen des göttlichen Ratschlusses über ihm sich vor dem König sicher weiß. Der Tod des Täufers hat Jesu gezeigt, daß er sich vor einem gleichen Geschick zu hüten habe. Wie man das Wort vom auferstandenen Täufer auch fasse, es verbürgt nicht, daß Herodes nicht gewagt haben würde, Hand an Jesum zu legen, wenn sein Thron in Frage kam. Zweitens hatte sich das Verhältnis Jesu zu den Leitern des Volks um jene Zeit zugespitzt. Mark. 7, 1ff. haben wir einen kategorischen Bruch mit den Pharisäern, den der Evangelist selbst (V. 24) in Zusammenhang mit dem Rückzug Jesu bringt. Die Keimsche Benennung „Fluchtwege Jesu" hat allerdings etwas Outriertes, aber in der Sache hat er entschieden recht. Jesus ist in Galiläa vor seinen Feinden nicht sicher, welche teils, wie in der Zeichenforderung, ihn vor dem Volk zu diskreditieren suchen, teils mit der weltlichen Macht vereinigt ihn einzuschüchtern suchen. So muß er, wenn er nicht vor der Zeit sein Wirken ganz beendet sehen will, die Form desselben ändern. Weiter kann ich den Umschlag der öffentlichen Meinung über Jesum, auf den Weiß so großes Gewicht legt, durchaus nicht in den Quellen be-

gründet finden. Daß gelegentlich eine begeisterte Volksmenge ihn zum König ausrufen will, ist begreiflich; daß Jesus dem sich entzieht, selbstverständlich. Aber daß dies der Wendepunkt des ganzen Lebens Jesu sei, ist weder aus äußeren noch inneren Gründen nachzuweisen. Die ganze Darstellung von Weiß beruht auf der Prämisse, daß das allgemeine Urteil vorher in Jesu den Messias sah, daß jene Ovation nach dem Brotwunder nicht ein plötzlicher Rausch war, sondern der Ausdruck des Volkswillens, nun endlich Ernst zu machen. Aber diese Prämisse ist unbewiesen. Alles, was Weiß II, 206 f. Anm. zusammenstellt, um seine Prämisse zu erhärten, ist dazu nicht geeignet. Es beruht auf Verkennung des Umstandes, daß, was Jesus auch immer von seinem einzigartigen Beruf sagte, er sich von dem politischen Gebiet so fern hielt, daß es dem Volk immer wieder zweifelhaft werden mußte, ob er der von ihm erwartete Erretter sein wolle. Weiß erklärt es für unmöglich, daß das Volk nie die Hoffnung gefaßt haben sollte, daß er sei, was er zu sein beanspruche. Aber das ist es ja eben, daß Jesus nie beansprucht hatte, der messianische König zu sein, daß er niemals auch nur gesagt hatte, er wolle wohl Messias sein, aber nicht wie das Volk sich denke, sondern daß er sich immer nur als Bringer eines rein geistig gefaßten Heils bekundet hatte. Man konnte also höchstens hoffen, daß er vielleicht doch der Messias sei, obwohl er es n i c h t beanspruchte. Und solche Gedanken sind unzweifelhaft aufgetaucht; aber daß sie Konsistenz gewonnen, das Volk beherrscht haben, ist eine von unseren Quellen verlassene Voraussetzung. Gerade wenn man das vierte Evangelium als glaubhaft ansieht, erhellt aufs schlagendste, daß die Person und das Ziel Jesu dem Volke ein Rätsel war, daß man hin und her riet, was es mit ihm auf sich habe, ohne zur Entscheidung kommen zu können. Nicht das Volk hat Jesum aufgegeben, sondern Jesus hat das Volk aufgegeben, weil es auf seine Ziele nicht einging; ob es ihn für den Messias im vulgären Sinne hielt oder nicht, das war kein Unterschied: es wollte nicht, was Jesus wollte.

So ist denn auch die Bedeutung, die Weiß der Cäsarea-Scene giebt, nicht die geschichtliche. Daß er die Synopse gegen sich hat, giebt er zu; er beruft sich auf die geschichtliche Situation, die aber

eben schief aufgefaßt ist, und beruft sich auf Johannes. Hier aber geht er von der Identität von Joh. 6 und Matth. 16 aus, die schlechterdings nicht haltbar ist.' „Über den Ort des Petrusbekenntnisses Joh. 6 sage Johannes lediglich gar nichts; es sei eine willkürliche Unterschiebung der Kritik, wenn sie behaupte, er habe das Petrusbekenntnis nach Kaphernaum gelegt (II, 268 Anm.). Zunächst kann von einer Unterschiebung der „Kritik" nicht die Rede sein, da nicht nur die alte Zeit, sondern auch neue Ausleger, die vor dem Verdacht der „Kritik" sicher sind, in Joh. 6, 67 Kaphernaum finden: so Lücke (II, 166), Neander (Leben Jesu 274), Keil z. St. Aber abgesehen davon wird jeder unbefangene Blick sagen, daß Johannes das Petrusbekenntnis mit der vorigen Scene zusammen g e d a c h t hat, es wenigstens so dargestellt hat, als wenn beides unmittelbar verbunden sei. Daß Joh. 6 das Ersatzstück für Matth. 16 ist, ist, wie schon bemerkt, unzweifelhaft; aber daß es darum damit identisch ist, ist so wenig der Fall, wie Joh. 12, 27, das Ersatzstück für Gethsemane, darum in Gethsemane gedacht ist. Ist das vierte Evangelium unecht, so ist natürlich die Synopse in der Vorhand; ist es Geschichtsdarstellung, wie die Synopse, so haben wir zwei verschiedene Vorfälle; ist es freie Komposition geschichtlichen Stoffes, wie ich mit Weiß glaube, so ist fraglich, ob derselbe Vorfall gemeint ist, und ich leugne es; aber auch wenn es wäre, so müßte wegen der formellen Freiheit, die der Verfasser anwendet, die historische Situation nur aus der Synopse gewonnen werden. Nun gebe ich Weiß zu, daß der Messiasgedanke nicht erst damals plötzlich den Jüngern aufgegangen ist. Aber anderseits folgt aus der Form der Frage und der Freude über die Antwort, daß Jesus nicht nur der Fortdauer des früheren Glaubens sich versichern wollte, sondern daß hier zum erstenmal Jesus den bisher von ihm ignorierten Messiasnamen provociert, daß er zum erstenmal die bisher zurückgedrängte Frage selbst stellt, wofür die Jünger ihn halten. Wenn darauf ein plerophorisches Bekenntnis seiner Messianität abgelegt wird, so ist das eine Glaubensthat, sofern äußerlich davon nichts zu sehen war, im Gegenteil die Wege Jesu bergab gingen. Es war die Bürgschaft, daß die Jünger in ihm wegen dessen, was

sie von ihm und bei ihm erfahren hatten, den höchsten Heilbringer erkannten, ihr Glaube also nicht auf ihren Zukunftshoffnungen, sondern ihre Zukunftshoffnungen auf ihrem Glauben ruhten, d. h. auf einer erfahrungsmäßigen Gewißheit dessen, was sie in Jesu gefunden hatten. Und hierin eben liegt der Unterschied zwischen dem Jüngerglauben und etwaigem Volksglauben an Jesu Messianität. So ist der Abschluß der ersten Stufe der Erziehung Jesu eingetreten, zugleich aber der Anfang einer neuen Stufe. Die Jünger glauben nicht mehr um der Zukunftshoffnung willen; nun sollen sie lernen wider Hoffen an diesem Glauben festzuhalten: *ἀπὸ τότε ἤρξατο κτλ.* Matth. 16, 21.

Je mehr Weiß recht hat, daß die letzte Periode des Wirkens Jesu sich mehr im Verborgenen hielt, daß er, wie Johannes es ausdrückt, *οὐχ ὡς ἐν παρρησίᾳ* wirkte, daß er abgelehnt hatte, der Messias der Volkserwartung zu sein, um so schwieriger wird die Frage, wie die Messiasovation des Palmeneinzugs zu erklären ist. Weiß entnimmt daraus eine Bestätigung seiner eben besprochenen Meinung. Das Wunder von dem Blinden kommt ihm nicht allein in Betracht, sondern vor allem, daß Jesus jetzt freiwillig that, was das Volk vergeblich erstrebt hatte, daß er an seiner Spitze nach Jerusalem zog, obwohl man wußte, daß sein Gegensatz zu den Volkshäuptern sich aufs äußerste zugespitzt hatte. „Alte, längst begrabene Hoffnungen tauchten wieder auf“ (II, 440). Aber diese Begründung erscheint mir nicht ausreichend. Denn daß Jesus trotz des Hasses der Obersten öffentlich nach Jerusalem zieht, ist doch noch kein Anhalt, daß er ein Königtum, das er immer abgelehnt hatte, errichten wolle. Mir scheint durch die Quellen die Annahme nahe gelegt zu werden, daß von dem Kreise der Jünger die Bewegung ausging. Jesus hatte mehrfach auf eine bevorstehende Entscheidungszeit in Jerusalem hingewiesen. Die Todesweissagung war nicht verstanden, was darum möglich war, weil die Jünger bei der weitgreifenden Bildlichkeit der Reden Jesu oft schwankten, was eigentlich und bildlich gemeint sei. Da nun Jesus sicher nie seinen zeitlichen Untergang ohne die Herrlichkeitsperspektive verkündet hatte, konnten sich die Jünger eine Katastrophe denken, die zu einer Reichsgründung führen werde. Eine Spur

davon haben wir noch in der Bitte der Zebedaiden auf dem Wege nach Jerusalem. Dann erklärt sich, wie diese Erwartung auch den weiteren Kreis der Anhänger Jesu ergreifen und zu dem Palmeneinzug führen konnte. Aber es erhellt aus dieser Darstellung, was mir überhaupt unabweisbar zu sein scheint, daß diese Ovation von Jesu nicht provociert, ihm nicht einmal erfreulich war. Denn darüber konnte er sich doch nicht täuschen, daß die Menge in ihm einen anderen Messias sah, als er sein wollte: wie ihm denn auch nach Johannes das verhängnisvolle „Davidsohn“ entgegenklingt. Er, der einen ganz anderen Ausgang kommen sah, wußte, daß gerade diese Hoffnung das Volk von ihm trennte. Er setzte dem Davidsohn den elend auf einem Esel reitenden König als Symbol seines Reiches entgegen. Aber die Frage war zugespitzt und damit die Entscheidungsstunde gekommen. Aus dieser Darlegung erhellt, daß ich gegen Weiß mit Schenkel behaupten muß, daß Jesus das Wort „Messias“ in einem allen theokratischen Erwartungen entgegengesetzten Sinne genommen hat (II, 449), und den weiteren Satz, die göttliche Bestimmung, die ihm sein Messiasberuf diktiert habe, sei erst ganz bewährt gewesen, wenn einmal sein Volk es laut bezeugte, daß er sein Messias sei, muß ich bekennen überhaupt nicht zu begreifen. Mit dem Gesagten hängt zusammen, daß ich die letzten jerusalemischen Tage unter einen ganz anderen Gesichtspunkt wie Weiß stellen zu müssen glaube. Dieser nämlich redet wiederholt von einem letzten Anerbieten der Gnade an das Volk und weiß selbst die Weherufe unter diesen Gesichtspunkt zu bringen (II, 466 f.). Mir dagegen scheint die Synopse gar keinen Zweifel zu lassen, daß es in diesen Tagen Jesus auf eine missionierende Wirksamkeit nicht mehr ankam, sondern er vielmehr über das Volk und alle seine Leiter ein Gericht vollzog. Gewogen und zu leicht gefunden, das ist der schneidende Ton, der durch alle uns überlieferten Reden hindurchgeht.

Ich breche hier ab, um noch einen hervorragenden Punkt zu besprechen: die Stellung des Verfassers zu den Wundern Jesu. Was zunächst die Heilwunder betrifft, so sollen sie zeigen, daß das Heil, das Jesus bringe, Geistliches und Leibliches zugleich umfasse. Sie waren eine große Thatenpredigt, daß die messia-

nische Zeit im Anbruch sei, welche die Wiederherstellung des Volkslebens und die Segnung desselben in jedem Sinne bringe (I, 481). Da ich leugne, daß die Wiederherstellung des Volkslebens jemals Zweck Jesu gewesen sei, so muß ich auch diese Formulierung ablehnen. Das freilich ist gewiß richtig, daß Jesus Geistliches und Leibliches in Konnex wußte, und daß seine Wunder diesen Konnex aussprechen. Gewiß sind sie nicht bloß σημεῖα, nicht bloß Sinnbilder dessen gewesen, was er auf dem geistlichen Gebiet thun wollte. Mir scheint aber gerade das charakteristisch für die Wirksamkeit Jesu zu sein, daß er nicht die politisch-soziale, sondern nur die individuelle Seite ins Auge faßte, d. h. er hat nicht, wie Weiß meint, die leiblichen Heilungen als Ausgangs- und Anfangspunkt der nationalen Erneuerung betrachtet, sondern mit völliger Nichtbeachtung der letzteren sich darauf beschränkt, an einzelnen Beispielen zu zeigen, wie die Zuwendung zu dem Gottesreiche nicht nur die Sünde, sondern auch deren Folgen, das Übel, zu heben imstande sei. Weiß unterscheidet unter den Heilwundern zwei Arten, solche, welche nicht sowohl Wunder Jesu als Wunder Gottes sind, und solche, welche wirklich Thaten Jesu sind, in welchen sich „jene Gotteswirkung in einer bestimmten, seinem berufsmäßigen Thun entsprechenden Weise vermittelt“ hat (I, 471 f.), d. h. welche auf einer „körperlichen Heilgabe“ Jesu beruhen (I, 474; vgl. II, 238). Bei ersterer Klasse kündigt also Jesus das Gotteswunder nur an, bei letzterer verrichtet er es selbst. Zu jener gehören die Fernheilungen, die Totenerweckungen, die Heilungen Gelähmter, zu letzterer namentlich alle Fälle, wo Manipulationen Jesu in Betracht kommen. Ich glaube nicht, daß diese Scheidung durchführbar ist. Zunächst will mir die „körperliche Heilgabe“ nicht einleuchten. Weiß nimmt eine auf der unbedingten Herrschaft des Geistes Jesu über den Körper beruhende Kräftigkeit seines leiblichen Organismus an, welche ihn befähigte, die demselben einwohnenden Gesundheitskräfte durch körperliche Berührung auch auf andere zu übertragen. Das ist aber doch bloße Hypothese. Denn ob Jesu Organismus kräftig oder schwach gewesen ist, davon wissen wir doch schlechterdings nichts. Ich habe gar kein Interesse daran, Jesum schwächlich sein zu lassen; aber ich leugne, daß die vollkommene Sündenrein-

heit die Kräftigkeit der leiblichen Konstitution beweist. Freilich glaube ich, daß es ohne Sünde keine Übel geben würde, aber nachdem einmal das Übel in der Welt ist, ist es unabhängig von dem religiös-sittlichen Zustande des Individuums. Also die Kräftigkeit des Organismus Jesu als dogmatisches Postulat aufzustellen, halte ich für unberechtigt. Aber davon abgesehen, scheint mir keine Kräftigkeit des Organismus ausreichend, um Taube hörend oder Blinde sehend zu machen, oder auch nur einen Heilprozeß bei ihnen einzuleiten. Hatte Jesus ferner eine solche „körperliche" Heilkraft, so sehe ich nicht ein, wie Weiß sich gegen eine „disponible Wundermacht" Jesu mehrfach (z. B. I, 564) so energisch verwahren kann. Denn eine solche in der körperlichen Organisation begründete Macht ist ja eben für den Besitzer disponibel und aus ihrer Annahme würde gerade folgen, was Weiß leugnet, daß Jesus auch im Gegensatz gegen den Willen Gottes hätte seine Heilungen vollenden können. Der einzige Fall, der solche rein körperliche Heilkraft beweisen könnte und wirklich nahe legt, ist die Geschichte vom blutflüssigen Weibe; aber gerade da rekurriert der Verfasser nicht auf diesen Gesichtspunkt, sondern nimmt ein unmittelbares Gotteswunder an und hält die von Jesu ohne seinen Willen ausgehende Kraft für Reflexion des Evangelisten (I, 555). Lassen wir aber auf Grund dieser Annahme diesen einen Fall und Matth. 14, 36 aus dem Spiel, so führen alle anderen Fälle viel mehr auf eine psychische als eine somatische Heilkraft. So weit der Körper überhaupt in Betracht kommt, ist er, wie auch alle analogen Erscheinungen auf außerbiblischem Gebiet beweisen, nur als Medium des psychischen Einflusses zu denken. Für seine Anschauung macht Weiß die Handauflegungen Jesu geltend. Aber diese kommen doch auch zu ihrem Recht, wenn man sie nur als Träger und Ausdruck des psychischen Affekts ansieht. Ebenso wenig kann ich in der Anwendung des Speichels ein medizinisches Mittel erkennen, welches den „durch die momentane Wunderwirkung eingeleiteten Heilprozeß auf natürlichem Wege unterstützen sollte" (I, 476). Bleiben wir bei der Synopse stehen, so handelt es sich, wie der Verfasser selbst notiert, um Blinden- und Taubenheilungen. Da aber liegt doch der Gesichtspunkt am nächsten, daß

Kranken, die an der vollen sinnlichen Wahrnehmung durch die Art ihres Leidens gehindert waren, Jesus durch Zeichensprache den Eindruck erhöhen wollte, daß es die Macht seines Wortes sei, die Kraft, die von seinem Munde ausgehe, was sie heile. Das ist namentlich bei den Taubstummen die natürliche Zeichensprache: Jesus führt den Finger zum Munde und legt ihn dann in das Ohr des Kranken, um ihm deutlich zu machen, was andere durch das Wort Jesu unmittelbar auffassen. Die Geschichte des Blindgeborenen bei Johannes aber will mit besonderem Maß gemessen sein, denn der Evangelist selbst läßt keinen Zweifel, daß er den Vorgang symbolisch aufgefaßt haben will [1]). So erscheint mir also die „körperliche" Heilkraft Jesu weder eine ausreichende noch eine überhaupt begründete Annahme zu sein. Vielmehr werden wir überall eine von der Psyche ausgehende Wirkung zu statuieren haben. Selbst bei dem blutflüssigen Weibe halte ich es für möglich, eine solche nachzuweisen. Wenn dem aber so ist, so fällt der Unterschied der beiden von Weiß statuierten Klassen von Heilwundern hin. Wir haben überall ein Wunder Gottes und ein Wunder Jesu, sofern der Wille Jesu mit dem Willen seines Vaters geeint ist. Es thut, wie auch Weiß mehrfach ausführt, die Wnnder nicht ἀφ' ἑαυτοῦ, sondern auf Grund der inneren Gewißheit, daß in dem vorliegenden Fall die Heilung ihre von Gott gewiesene und darum ihres Erfolgs sichere Aufgabe ist. Das ist bei Fernheilungen und Totenerweckungen nicht weniger der Fall als bei anderen Kranken: überall kommt Jesus als Organ Gottes, als Vermittler des göttlichen Gnadenwillens zu stehen. Das Verhältnis des Wunders zum Naturgesetz macht mir so wenig Kummer wie Weiß. Wie Gott die betreffenden Wirkungen hervorgebracht hat, vermag ich nicht zu sagen, aber bin so wenig in der Lage, das Maß des Naturmöglichen zu bestimmen, daß ich die physischen Vermittelungen getrost dahingestellt sein lasse.

---

[1]) Sehr richtig scheint mir die Bemerkung von Weiß, daß bei den Wundern Jesu es sich sehr häufig um einen Heilprozeß handelt. Nicht nur die Aussätzigen bei Lukas und der Blinde bei Mark. 8, 22, sondern auch der epileptische Knabe und der tobsüchtige Besessene, dessen Geschichte mir von Weiß völlig zutreffend dargestellt zu sein scheint, verbürgen jene Anschauung.

Auch inbezug auf die Besessenen kann ich mich nicht mit Weiß in Einklang setzen. Er faßt die Besessenheit als ein Dahingegebensein an die Macht der Sünde und des Teufels, womit ein Krankheitszustand psychischer oder leiblicher Art verbunden ist, welcher als die Folge jenes sittlichen Zustandes aufgefaßt wird (I, 460). Die zugrunde liegende Thatsache ist, daß der sündhafte Zustand einen Gipfelpunkt erreicht, wo der Mensch nicht mehr die Sünde hat, sondern die Sünde ihn (I, 459). Ich kann das Recht zu dieser Annahme, daß wir immer einen besonders tiefen sittlichen Zustand bei den Besessenen vorauszusetzen haben, nicht begründet finden. Haben doch Meyer (zu Matth., S. 132[6]) und Steinmeyer (Wunderthaten des Herrn, S. 131) gerade das Umgekehrte behauptet. Also kann doch die Sache zum mindesten nicht als selbstverständlich gelten, wie es bei Weiß scheint. Und die Thatsachen entscheiden gegen ihn, daß nämlich in der That die Evangelisten zwischen satanischer und dämonischer Besessenheit unterscheiden (gegen Weiß S. 459): in Judas fährt der Satan, sittlich erhabene Menschen übergiebt der Apostel dem Satan; die Besessenheit wird immer auf Dämonen zurückgeführt, und wenn Jesus mit einem Dämonion behaftet angesehen wird, heißt das nicht, er sei ein böser Mensch, sondern er sei verrückt. Dazu kommt, daß die Dämonischen nie als besonders grobe Sünder dargestellt werden; sie sind nicht Bösewichte, sondern Kranke. Aber vor allem hat Weiß eine Frage nicht berührt, die mir die wichtigste zu sein scheint. Wenn die Besessenheit wirklich vorhanden war, es wirklich Kranke gab, die in besonderer und eigentümlicher Weise unter Einfluß böser Mächte standen, so war das doch jedenfalls ein sehr schwer erkennbarer Fall. Wenn es natürliche und unnatürliche Stummheit und Blindheit gab, natürlichen und übernatürlichen Wahnsinn, wer kann sich einbilden, daß die Volksdiagnose immer die richtige Entscheidung getroffen hat? Wenn nun Jesus das eine Mal die Volksmeinung als irrig, das andere Mal als wahr bezeichnet hätte, so würden wir einem selbständigen Urteil Jesu gegenüberstehen und dürften dann die Autorität Jesu für die Richtigkeit dieses Urteils geltend machen. So aber steht es nicht. Jesus behandelt jeden, der ihm als dämonisch gebracht wird, ohne weiteres als einen solchen. Dann

aber handelt es sich nicht um die Frage, ob Jesus ein richtiges Urteil hatte, sondern ob wir das Volksurteil als entscheidend ansehen dürfen, näher um die Frage, wie Jesus auf einem Gebiet, das doch jedenfalls auch, wenn es wirklich, Besessene gab, dem Irrtum und Aberglauben sehr viel Spielraum im einzelnen ließ, sich ohne weiteres mit der Volksmeinung identifizieren konnte. Es läßt sich aber nachweisen, daß Jesus die Volksvorstellung, welche er unbesehens als richtig annimmt, doch auf ihren religiösen Gehalt zurückführt, so zu sagen ethisiert hat. Die Volksvorstellung unterschied, wie aus den Synoptikern hervorgeht, zwischen natürlich und übernatürlich Kranken. Diesen Unterschied hat Jesus für seine Person nicht adoptiert. Er hat alle Krankheit und noch mehr: alles Übel, auf satanische Kausalität zurückgeführt. Hierfür ist grundlegend Luk. 10, 18. Die Jünger kommen von der Missionsreise in freudiger Erregung zurück, weil auch die Dämonen ihnen unterthan gewesen sein. Jesus erwidert: *Ἐθεώρουν τὸν σατανᾶ ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. ἰδοὺ δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ.* Wie man nun auch den sehr dunkeln ersten Satz erklärt, jedenfalls ist klar, daß Jesus für die Dämonen, von denen die Jünger reden, den Satan selbst einsetzt, ferner daß er im zweiten Satz die Gewalt des Satans nicht nur in den Besessenen, sondern in allem Übel der verschiedensten Art (Schlangen und Skorpionen) wirken sieht. Eine zweite instruktive Stelle ist Luk. 13, 10. Es ist von einem Weibe die Rede, welche ein *πνεῦμα ἀσθενείας* hat. Sollte damit eine Besessene gekennzeichnet sein, so würden wir auch hier die Einsetzung des Satans für die Dämonen der Volksvorstellung haben. Aber ich glaube nicht, daß es sich um eine vermeintliche Besessene handelt. Warum sollte gegen alle Analogie in den Evangelien dafür der Ausdruck *πνεῦμα ἀσθενείας* gesetzt sein? Vielmehr wird damit auf Grund bekannter hebräischer Analogieen die Krankheit als eine das Weib schwächende Potenz gedacht sein, wie man von einem Geist der Tapferkeit u. dgl. redete. Dann aber haben wir hier wieder einen Beweis, daß der Herr alle Krankheit als satanische Kausalität betrachtete (*ἔδησεν ὁ σατανᾶς*). Wenn aber das, so erhellt, daß Jesus gar

kein religiöses Interesse daran haben konnte, die Vorstellung, daß gewisse Krankheiten auf übernatürliche Mächte zurückgeführt wurden, zurückzuweisen, sondern sie ohne weiteres adoptieren konnte, daß er aber zugleich diese Vorstellung auf ein religiöses Prinzip zurückgeführt und den darin liegenden Aberglauben unschädlich gemacht hat. Dieser lag nämlich wesentlich darin, daß gewisse Krankheiten mit anderem Maß gemessen wurden als andere, daß nur ein Teil der Krankheiten im Gegensatz zu den übrigen als Wirkungen des bösen Reiches galten. Indem Jesus alle Krankheit ausnahmslos, ja alles Übel auf das letzte Prinzip des Bösen, den Satan, zurückführt, wird ihm die Satanologie zu einem wahrhaft religiösen Gedanken, nämlich zum Ausdruck einerseits der Wahrheit, daß alle Erscheinungen des Bösen und des Übels in Konnex stehen, daß das Reich des Bösen zugleich das Reich des Übels ist, und anderseits, daß es ein Reich des Bösen giebt wie ein Reich des Guten, so daß alle einzelnen Erscheinungen nicht zusammenhangslose und individuelle Thatsachen sind, sondern in einem Gesamtorganismus zusammenlaufen. So hat Jesus in den Dämonischen Kranke gesehen, bei denen, wie bei allen anderen Kranken, ihr Leiden nicht vorhanden sein könnte, wenn die Macht des Bösen nicht in der Welt wäre. Aber so wenig er den Blindgeborenen für besonders sündig ansah, für besonders persönlich verschuldet, weil er so Schweres zu tragen hatte, so wenig hat er das Leiden der Dämonischen als Folge besonderer Sündenmacht in ihnen angesehen [1]). Ziehen wir die Summe. Leiden, bei welchen irgendwie die Psyche, wir würden sagen das Nervenleben, in Mitleidenschaft gezogen erschien, oder die sonst sich als irgendwie nach Entstehung oder Art merkwürdig darstellten, galten als dämonisch kausiert. Auch Jesus hat diese Volksanschauung ruhig gelten lassen, ohne weiter Kritik daran zu üben, und zwar nicht etwa wissentlich sich ihr accommodiert, sondern sie wie tausend andere

---

[1]) Auch die Mahnungen an andere Geheilte, hinfort nicht zu sündigen, kann ich (gegen Weiß) nicht darauf begründen, daß ihr Leiden Strafe bestimmter Sünden gewesen sei. Auch hier ist nur das allgemeine religiöse Bewußtsein ausgesprochen, das alles Leid als Strafe der Sünde überhaupt, aber gar nicht immer einer besonderen Sünde fühlt.

Dinge als gegeben in sein Bewußtsein aufgenommen. Aber vermöge seines reinen religiösen Bewußtseins hat er in sie einen wirklich religiösen Gehalt hineingelegt, nicht auf dem Wege dialektischer Überlegungen zwischen Wahrem und Falschem darin unterschieden, sondern in unmittelbarem Griff und Takt sie ethisiert. Er fand darin seine Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen Bösem und Übel in der Welt. Gerade darin liegt das äußerst Instruktive dieses Punktes, daß so klar wie kaum je sonst hier hervortritt, wie die Reinheit des religiösen Bewußtseins Jesu es ihm möglich machte, selbst bedenkliche Punkte des Volksglaubens so zu formen, daß sie Träger tiefer religiöser Gedanken wurden.

Am meisten Kopfschütteln wird wohl auf allen Seiten die Behandlung der Naturwunder erregen. Nicht daß Weiß dieselben als Vorsehungswunder Gottes faßt, sondern die Art, wie er hier mit den Quellen umgeht, ist das Befremdende. Am einfachsten ist seine Auffassung beim Seewunder. Wenn der Verfasser hier gegen die Annahme eines Allmachtswunders Jesu streitet, gebe ich ihm vollauf recht (II, 36); wenn er das Wunder auf das Gottvertrauen Jesu gründet (II, 35), gleichfalls. Aber warum Weiß durchaus gegen das Zeugnis der Synopse[1]) das bedrohende Wort Jesu fortschaffen will, ist mir unklar. Daß damit nicht im Ernst die Elemente angeredet sein sollen, als wenn sie hören könnten, sondern es nur die Form ist, in die sich die Ankündigung der Meeresstille kleidet, ist doch naheliegend genug. Wenn aber Jesus bei Fernheilungen oder Totenerweckungen den Willen Gottes, das Wunder zu thun, weiß und auf Grund dessen das Wunder ankündigt, warum schrickt der Verfasser hier vor derselben Annahme zurück? Gewiß ist es ein Vorsehungswunder Gottes; aber der Vater hat auch hier dem Sohne gezeigt, was er thun wollte, und hat es den Sohn thun lassen. Wenn Jesus seinen Jüngern gesagt hat, im Glauben dürften **sie** sagen, der Berg solle sich ins Meer senken, so hat er hier formell und sachlich genau dieselbe Glaubensthat geübt. Nach den eigenen Prämissen von Weiß sehe

---

[1]) Konsequent ist bei der ganzen Geschichte auf S. 34—36 mit Einschluß der Anmerkung Mark. 5 statt Mark. 4 citiert.



ich zu seiner Anzweiflung des synoptischen Berichtes kein Recht. Doch das ist nicht von großer Bedeutung. Aber viel verwunderlicher ist die Stellung des Verfassers zum Hochzeitswunder, Brotwunder, Meerwandeln Jesu. Hier liegt jedesmal eine Rationalisierung des biblischen Berichtes vor, die von den Prämissen des Verfassers aus äußerlich und innerlich unmöglich ist. Bei dem erstgenannten Wunder geht derselbe mit offenbarer Schüchternheit zuwerke. Er „stellt einer besonnenen Geschichtsforschung anheim", ob man bei dem göttlichen Allmachtswunder stehen bleiben zu können meint, oder die Umsetzung eines göttlichen Vorsehungswunders in ein solches annehmen zu müssen meint (I, 370). Für den ersten Fall stellt er wieder die Möglichkeit auf, daß Wasser durch eine wunderbare Gotteswirkung den Geschmack und die Wirkung von Wein bekommen habe (I, 368), was doch sehr an die Erklärung von Kreyher erinnert (Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder I, 167), wonach durch eine Fascination das Wasser „für die Sensation" in Wein verwandelt ist. Für den zweiten Fall, den Weiß für seine Person offenbar statuiert, stellt sich die Sache so, daß Jesus in unbedingtem Gottvertrauen die Hilfe zusagt und in menschlich unvorhergesehener, wenn auch natürlich vermittelter Weise die Mittel zur Abhilfe der Verlegenheit sich darbieten. Aber wie einem Augenzeugen gerade dies „erste" Wunder sich in der Erinnerung in ein Allmachtswunder umgesetzt haben kann, wie er vergessen konnte, daß alles ganz natürlich zugegangen, bis auf die feste Zuversicht, daß Hilfe eintreten werde, das ist mir unfaßbar. Ich habe alles Verständnis dafür, daß jemand sagt: ein so exorbitantes, uns völlig unfaßbares Wunder ist unmöglich, ist darum nicht geschichtlich. Aber dann muß er die Echtheit des vierten Evangeliums aufgeben. Nimmt er diese an, so hilft ihm niemand um das wirkliche Verwandlungswunder herum. Wenn die „natürlichen Vermittelungen" den Beteiligten bewußt waren, kann ein Augenzeuge wohl vergessen haben, welche es waren, aber nicht, daß sie überhaupt da waren. Waren sie da, aber den Beteiligten nicht bemerkbar, so fällt der Vorwurf eines pia fraus je nachdem auf Jesum oder Gott selbst. Jedenfalls nimmt es sich merkwür-

dig aus, wenn gerade in diesem Zusammenhange Weiß auf „den zaghaften Supranaturalismus eines Olshausen“ herabsieht. Nicht anders ist es beim Brotwunder. Hier kommt schließlich der Vorfall darauf hinaus, daß Jesus in festem Glauben an die Hilfe Gottes anfängt die wenigen Brote zu verteilen, und andere, seinem Beispiel folgend, aus ihren Vorräten gleichfalls mitteilen. Aber wenn es so war, so heißt es doch mit dem Wunderbegriff spielen, wenn das als ein Wunder gelten soll. Daß die Menge es als ein solches betrachten konnte, wenn sie sich selbst in der Weise gegenseitiger Wohlthätigkeit auf Jesu Anregung speiste, ist doch rein undenkbar; daß sie daraufhin Jesum als Messias proklamieren wollte, erst recht undenkbar. Gerade dies Ereignis, das für Weiß die eigentliche Krisis des Lebens Jesu ist, wird völlig unfaßbar durch seine Auffassung desselben. Und darüber kann doch kein Zweifel sein, daß unsere Evangelien den Vorgang nicht so aufgefaßt haben. Daß Matthäus und Markus keine Vorräte bei den Anwesenden voraussetzen, folgt nicht nur aus der betr. Erzählung selbst, sondern auch aus dem Worte Jesu Mark. 8, 19; Matth. 16, 9. Könnte man nun auch hier auf ein Mißverständnis des Markus rekurrieren, so bleibt doch für Johannes keine Alternative, als daß entweder eine wirkliche Brotvermehrung eingetreten, oder das Evangelium von keinem Augenzeugen verfaßt ist. Wenn man aber die Erklärung von Weiß annimmt, begreife ich wieder nicht das Recht in diesem Zusammenhange, die „wunderscheue Kritik“ hart anzulassen. Denn Weiß „scheut“ doch offenbar selbst das Wunder in dem Sinne, wie man es bisher hier gefunden hat. Nicht anders ist es bei dem Seewandeln Jesu. Wenn Weiß die Petrusgeschichte zurückweist, weil sie bei Markus und Johannes fehlt, so ist das ein durchaus legitimer Grund; wenn er aber die Erscheinung Jesu a u f dem Meer für ein Mißverständnis ansieht und in eine Erscheinung a m Meere verwandelt, so ist das von seinen Prämissen aus unberechtigt. Ich will nicht urgieren, daß mir dies Mißverständnis der Jünger völlig unglaublich vorkommt, aber selbst wenn sie dessen fähig waren, ist doch undenkbar, daß Jesus sie bei diesem Mißverständnis gelassen haben sollte. Auch hier ist meines Erachtens nur die Alternative: entweder ist

das vierte Evangelium echt, dann ist die Geschichte, wie sie dasteht, geschehen, oder sie ist anders geschehen, als sie dasteht, dann ist das Evangelinm unecht. Viel besser steht es für Weiß mit dem Stater im Fisch, weil er diese Erzählung durch mündliche Tradition hindurchgehen lassen und so das Mißverständnis eines Wortes Jesu erklären kann, obwohl ich es bedenklich finde, hier plötzlich auf die Tradition statt auf die Logia zurückzugehen.

Doch ich breche ab. Mit allen einzelnen Aufstellungen des Verfassers sich auseinanderzusetzen, würde man ein ganzes Buch schreiben müssen. Ich hoffe, daß der Dissensus, den ich geltend zu machen gesucht habe, an keiner Stelle die hohe Achtung zurückgedrängt hat, die ich vor der Leistung des Verfassers habe. Jener Dissensus bezieht sich, um zu resumieren, wesentlich auf zwei Punkte. Erstens auf die Methode des Verfassers. Ich glaube nicht an die Möglichkeit, die einzelnen uns überlieferten Worte und Reden Jesu zu einem wirklichen Geschichtsfaden zusammenspinnen zu können. Perioden der Wirksamkeit des Herrn lassen sich noch konstatieren, zumal die Andeutungen der Synopse und des Johannes in dieser Beziehung bei genauer Betrachtung beider durchaus Hand in Hand gehen; es läßt sich auch bei einer ziemlichen Anzahl von Worten und Thaten Jesu ungefähr die Periode, in die sie fallen müssen, angeben; aber eine genaue Bestimmung der Reihenfolge ist nicht durchführbar, und darum soll man überhaupt aufhören, die Einzelheiten des Lebens Jesu in Weise einer Biographie anzuordnen. Der eminent scharfsinnige Versuch von Weiß zeigt, daß wir dabei fortwährend auf bloß mögliche Kombinationen angewiesen sind, die ohne bindende Kraft, also ohne wissenschaftlichen Wert sind. Zweitens sachlich weiche ich inbezug auf den Inhalt des messianischen Bewußtseins Jesu von Weiß ab, und infolge dessen erscheint mir sowohl die Entstehung desselben, die ich in die Taufe setze, wie die Art der Geltendmachung desselben anders als ihm. — Soll ich schließlich die Bedeutung präcisieren, welche das Leben Jesu von Weiß mir für die theologische Gegenwart zu haben scheint, so ist mir die Hauptsache, daß einmal der Versuch gemacht und bis ins einzelnste durchgeführt ist, auf Grund einer konservativen Evangelienkritik eine wirkliche geschicht-

liche Entwickelung im Leben Jesu nachzuweisen, der Beweis erbracht ist, daß man eine solche nicht erst in die Evangelien hineinzutragen braucht, sondern in ihnen selbst diese Entwickelung noch vorliegt, und daß man nicht zu diesem Zweck sie zu amputieren braucht, sondern sie verwenden kann, wie sie sind. Ferner hoffe ich, daß durch dies Werk dem weiteren Kreise der theologisch Interessierten das Auge dafür geöffnet wird, daß man, so verschieden man über die Resultate der historisch-kritischen Methode urteilen mag, doch diese selbst weder abzulehnen braucht, noch ablehnen darf. Die Ausführungen des Verfassers werden zum Teil gewiß Ärgernis erregen; aber ich würde es schon für einen großen Gewinn halten, wenn die Konzessionen, zu denen ein so positiver Theologe sich genötigt sieht, zu der Erkenntnis beitrügen, daß es sich hier um wirkliche Schwierigkeiten handelt, die man weder totschweigen noch totreden kann, sondern um deren Lösung man sich in ehrlicher Arbeit abmühen muß. Und solch Stück ehrlicher Arbeit liegt hier vor. All' unsere Arbeit ist Stückwerk; darum soll man nicht vornehm sie verachten um deswillen, was man daran vermißt, sondern sich freuen an dem, was sie giebt, sei es an Richtigem, sei es an Gelegenheit und Anregung zur Verbesserung [1]). Und zu solcher Freude ist hier selten reiche Gelegenheit.

---

[1]) Der Herr Verfasser möge mir bei dieser Gelegenheit zwei Bitten gestatten. Erstens ist ein Index der erklärten evangelischen Stellen ein unabweisliches Bedürfnis. Denn da natürlich der Zusammenhang der evangelischen Erzählungen von dem Verfasser zerbrochen wird, so ist es selbst dem, der das Buch so genau kennt wie ich, sehr schwer, die Stelle zu finden, wo ein bestimmtes Wort Jesu behandelt ist; wie viel unmöglicher noch für Leser, die dem Werk nicht so viel Zeit widmen können. Zweitens möchte ich im Interesse der Studierenden wünschen, daß das immer wiederkehrende „man wendet ein", „es wird gesagt" in Anmerkungen durch Namennennung und genaue Citate (wie bei Keim) ergänzt werde. Die Studierenden schaffen sich doch nur ein Leben Jesu an, und daher ist wünschenswert, daß sie darin zugleich die Wege zu eigenem Studium gewiesen bekommen.

2.

Die Anlage des Johannes-Evangeliums.

Von

Lic. A. H. Franke,
Privatdozent in Halle.

Für die Beantwortung der Frage nach dem schriftstellerischen Charakter des Johannes-Evangeliums ist es von der größten Wichtigkeit, die Anlage der Schrift nachzuweisen, über den Aufbau des in ihr verarbeiteten Stoffes ein klares Urteil zu gewinnen. Es begreift sich somit aufs beste, daß gerade in unserer Zeit, je energischer man von allen Seiten darauf hinarbeitet, dem Evangelium das Geheimnis seiner Genesis abzulauschen, auch die Frage nach der Disposition desselben von verschiedenen Seiten in Angriff genommen wird. Es kann freilich auch nicht wunder nehmen, wenn, entsprechend der so engegengesetzten Würdigung, welche dem Evangelium zuteil wird, auch hinsichtlich seiner Anlage sehr verschiedene Urteile gehört werden.

Gerade dies Auseinandergehen der Ansichten aber legt es nahe, durch eine Darlegung des Ganges der bisherigen Untersuchung den Zusammenhang auch der verschiedenartigsten der heute geltend gemachten Auffassungen nachzuweisen. Eine solche Darstellung aber dient auch ausdrücklich dem Zwecke unserer Arbeit: sie wird einerseits am besten dasjenige ins Licht stellen, was als das gesicherte Resultat früherer Arbeit gelten kann; anderseits wird sie auch der Untersuchung, welche wir der Sache zu widmen gedenken, ihre Stelle im Verlaufe der Verarbeitung des Problems sichern.

Lampe, dessen Erklärung des Evangeliums auch neueren Kommentatoren noch mit vollem Recht als Fundgrube dient, läßt zwar mit Kap. 13, 1 einen zweiten Teil beginnen, nicht sowohl jedoch des Evangeliums, als vielmehr „der Geschichte Jesu Christi". Daß aber der Evangelist „den Ausgang seines Lebens" als dessen

zweiten Teil wertet, begründet jener damit, daß ja Leiden, Tod und Verklärung Jesu alles andere aufwiegen. Was von Lampe für die Auffassung der Komposition des Evangeliums ziemlich unwidersprochen sich erhalten hat, ist seine Ablösung des Abschnittes Kap. 1, 1—18 als des „Prologs" und der Worte Kap. 20, 30 f. einschließlich das 21. Kapitel als der conclusio totius evangelii. Den Geschichtsstoff des ersten Teiles, welcher von Jesu öffentlichem Wirken handelt, teilt Lampe nach dem Schema der (acht) Reisen Jesu ein, unter welchen natürlich die Festreisen nach Jerusalem im Vordergrunde stehen, aber doch auch z. B. seine Überfahrt über den See Kap. 6, 1 als iter tertium gezählt werden muß, wenn für Kap. 6 der Ort gefunden werden soll. Ebenso ungenügend ist es, wenn die letzte Hälfte der Erzählung nach dem Schema: Tod (Kap. 13—19) und Auferstehung (Kap. 20) geteilt und von jenem Teile zunächst die Kap. 13—17 unter der Überschrift abgelöst werden: „quomodo se praeparaverit ad mortem".

Wenn Bengel von der Festchronologie als dem Schema der Einteilung ausgeht, so hält er damit im wesentlichen das Einteilungsprinzip Lampes fest. Hebt er zugleich die Bedeutung der verschiedenen Schauplätze des Wirkens Christi hervor, so hat er damit einen Gesichtspunkt gewonnen, welchen wohl Spätere einseitig verwerten mochten, den aber doch auch Neuere sich mit Recht nicht haben entgehen lassen. Wenn er freilich darauf hinweist, wie am Anfang und am Ende der johanneischen Erzählung die Ereignisse je einer Woche eingehend dargestellt werden, so hat wenigstens der Evangelist durch nichts angedeutet, daß er auf die Siebenzahl der Tage oder ihre Korrespondenz Gewicht legt. Wohl aber war es Bengel, welcher, zwar nicht als das Grundgesetz der ganzen Komposition, wohl aber in deren Geäder und Geäst, das Walten der Dreizahl hervorhob. Auch in diesem Stücke sind Bengels Andeutungen für seine Nachfolger von Bedeutung geworden.

Während dann Herder an der Zweiteiligkeit der Schrift festhielt, den Einschnitt jedoch nicht mit Lampe hinter Kap. 12, sondern hinter Kap. 11 machte, kombinierte Eichhorn mit der Zweiteilung Lampes den von Bengel geltend gemachten geographischen Gesichtspunkt als Einteilungsprinzip des ersten Teiles. Zahlreiche Nach-

folger jedoch bis auf unsere Tage hinab hat das Schema der Festreisen gefunden. Ihm ist in den älteren Auflagen noch Lücke gefolgt. Die Unzuträglichkeit desselben aber trat doch zu sehr ans Licht, als daß es ihn selbst hätte befriedigen können. Nötigt es doch, z. B. Kap. 10, 22, wo die Erwähnung eines neuen Festes in geschlossenem Zusammenhange (vgl. V. 26—31 die Fortsetzung der Rede vom guten Hirten) kaum mehr als eine Episode bedeuten kann, einen Hauptabschnitt beginnen zu lassen; ganz abgesehen davon, daß weder zu diesem Egkänienfeste, noch zu dem Kap. 6 erwähnten Passa eine Festreise stattfindet.

So haben denn andere, ohne das Schema zu verlassen, in dasselbe Modifikationen eingetragen. Schon Olshausen machte die im Evangelium erwähnten Osterfeste zu Hauptepochen, teilte jedoch dasselbe nun nicht in drei, sondern in vier Teile, nämlich Kap. 1—6, 7—11, 12—17 und Kap. 18—21. Während dann der Franzose Arnaud (1863) hinter ihn zurückging und sich einfach an die (fünf) Festreisen des Evangeliums hielt, machte Ebrard den Versuch, das Äußerliche des Schemas zu vergeistigen, indem er mit Recht darauf hinwies, wie jede der Festreisen nach Jerusalem Jesum der Katastrophe seines Lebens näher führt, somit auch zu dem ideellen Aufbau des Evangeliums beiträgt. Dieser Gesichtspunkt ist neuerdings von dem Holländer Loman (De bouw van het vierde evangelie, 1877) von den Voraussetzungen der Baurschen Schule aus verwendet worden. Hat Johannes erst durch die mehrfachen Festreisen Jesu, in welche er den einzigen Festbesuch der Synoptiker aufgelöst haben soll, seiner Darstellung ihren dramatischen Charakter gegeben, so läßt sich ja erwarten, daß der äußere Fortschritt sich mit dem inneren decken werde und so jene Reisen durchgehends den Kreislauf des johanneischen Gedankens bestimmen. Loman läßt denselben sich durch drei Kreise fortbewegen, welche nach Inhalt und Umfang einander überbieten und von denen der letzte, mit Kap. 7, 1 beginnend, mit dem Todespassa in die Leidensgeschichte mündet.

Es war ein unschätzbarer Fortschritt zur Entdeckung des wahren Sachverhaltes, als de Wette darauf hinwies, daß nur von richtiger Bestimmung der Tendenz des Evangeliums aus dessen Aufbau

könne bestimmt werden. Schon Lampe hatte in jenem mit vollem Rechte einen fortgehenden Nachweis der Herrlichkeit Jesu Christi erblickt und z. B. mit genialem Blick darauf hingewiesen, wie auch die Leidensgeschichte Jesu fort und fort diesem Zwecke diene. Aber der fromme Mann hatte darin doch wesentlich nur ein objektives Moment der Geschichte gefunden, dem der aus Inspiration schreibende Evangelist gerecht geworden; da war also von einer seine Komposition bestimmenden Idee nicht weiter die Rede. De Wette bemächtigte sich derselben: die Herrlichkeitsoffenbarung Jesu Christi, als des fleischgewordenen Wortes, ist der leitende Gedanke des Evangeliums. Im ersten Kapitel, dem „Vorkapitel", welches de Wette somit von dem Ganzen löste, diesem gewissermaßen als Überschrift gab, wird auf den überweltlichen Grund der Christo eignenden Herrlichkeit hingewiesen und deren Offenbarung in Aussicht gestellt. Das Ganze des Evangeliums zerfällt in zwei Abteilungen, welche die beiden Kehrseiten der Geschichte Jesu darstellen, nämlich wie während seines irdischen Wandels zwar seine Herrlichkeit hervorgetreten, aber von der ungläubigen Welt meistenteils verkannt worden (Kap. 1, 11), wie er aber durch seinen Tod zu seiner Herrlichkeit gelangt sei (Kap. 12, 23. 28). „Wirksamkeit, Verkennung und Anerkennung" Jesu bilden den Inhalt der ersten Hälfte Kap. 2—12, in welcher wieder der definitive Übertritt Jesu auf judäisches Gebiet (Kap. 7), und die dadurch bedingte Vorbereitung der Katastrophe zwei Abschnitte zu scheiden nötig machen. Die trotz der Verkennung durch die Welt vollzogene Verherrlichung Christi (Kap. 13—20) stellt sich dann in Kap. 13—17 als eine innerliche, in Kap. 18—20 dagegen in ihrer äußeren Verwirklichung dar.

Es kann nicht überraschen, wenn dieser Einblick in den Aufbau des johanneischen Evangeliums für die nächstfolgenden Arbeiten bestimmend bleibt. Auch Frommann hält (Stud. u. Krit. 1840) an der Ablösung des ersten Kapitels als der Vorbereitung und Einführung der Wirksamkeit Jesu fest; das Weitere teilt er mit de Wette in die beiden Hälften Kap. 2—12 und Kap. 13—21, welche er als Kampf Jesu mit der Welt und als seinen Sieg über die Welt bezeichnet. Und während er durch das Evangelium das

Schema von Wort und Werk durchgeführt sieht, läßt er zugleich den ersten Teil sich nach den Festreisen Jesu als den Epochen des Kampfes gliedern, um dann im zweiten die Auferstehung Jesu als die äußerliche Überwindung der Welt von deren innerer Besiegung bei scheinbarem Unterliegen zu unterscheiden.

Auf die von de Wette geltend gemachten Gesichtspunkte ging dann in der dritten Auflage seines Kommentars auch Lücke ein. Nur daß er die Ausnahmestellung des ersten Kapitels, auf welche erst in neuerer Zeit wieder zurückgegriffen worden ist, aufgab und — wie uns scheinen will, vom Standpunkte de Wettes aus konsequent — für die erste Hälfte des Evangeliums eine andere Unterabteilung fixierte. Ist nämlich der Konflikt Jesu mit der Welt der eigentliche Inhalt dieses Abschnittes, so mußte sich von diesem zunächst Kap. 1—4 ablösen, insofern in diesen sich der später alles beherrschende Gegensatz doch mehr nur von ferne zeigt, während wir mit Kap. 5 u. 6, welche somit zum folgenden zu rechnen sind, dessen entscheidenden Ausbruch erleben.

Das Schema, welches Baumgarten-Crusius anwendet, obwohl er sich gegen genauere Dispositionsversuche verwahrt, erscheint als eine Kombination der letztgenannten. Werke und Kämpfe füllen ihm die erste Hälfte des Evangeliums, Sieg und Verklärung bilden den Inhalt des letzten. Kap. 1—4 sind es Werke Jesu, Kap. 5—12 seine Kämpfe, was berichtet wird (vgl. Lücke). Der Sieg Jesu ist zunächst ein moralischer (Kap. 13—19), um dann in der Verklärung Kap. 20 ein sichtbarer zu werden (vgl. Frommann).

Auch die Einteilung, welche Reuß befolgt, scheint uns hierher zu gehören. Schon in seinen „Ideen zur Einleitung“ markierte er Kap. 1—12, 13—17, 18—20 als die Teile des Evangeliums. Der erste zeichnet Jesu Offenbarung an die Welt, der zweite die an die Seinen, der dritte bietet die Vollendung der gesetzten Beziehungen. Dem Bedürfnis, den ersten Teil eingehender zu gliedern, sind die späteren Arbeiten von Reuß entgegengekommen. In seiner Erklärung des Evangeliums freilich hat er nur noch auf die mit Kap. 13, 1 gegebene Marke hingewiesen.

Ausgehend von der seit der Darstellung de Wettes herrschend

gewordenen Idee, daß der Kampf Jesu mit dem Unglauben das eigentlich treibende Element der johanneischen Darstellung sei, hat zuerst Schweizer dem Abschnitt Kap. 1—4 volle Selbständigkeit gegeben. Auch er gewinnt so drei Teile im Evangelium. Zunächst kündigt sich der Kampf nur von weitem an (Kap. 1—4). Sein Ausbrechen bildet den Gegenstand des zweiten (Kap. 5—12), sein Ausgang den des dritten Teils (Kap. 13—20). Die an Willkür grenzende Kühnheit, mit welcher Schweizer zugleich den überlieferten Bestand des Evangeliums preisgab, hat wohl auch dazu beigetragen, seinen Aufriß von dessen Bau zu diskreditieren.

Dennoch sind nach ihm, fast zu gleicher Zeit, C. R. Köstlin und Luthardt für die Dreiteilung des Buches eingetreten. Nur geht nach ersterem (Theol. Jahrbb. 1851, S. 194 ff.) dem Kampf mit dem Unglauben als erster Abschnitt das Offenbarwerden des Logos (Kap. 1, 19 bis Kap. 2, 12) voraus, so daß der zweite Abschnitt, nicht zum Vorteil der Harmonie des Ganzen, Kap. 2, 13 bis Kap. 12, 50 umfaßt. — Nach Luthardt ist es schon wegen des ausgesprochen dramatischen Charakters der johanneischen Darstellung „von vornherein mehr als unwahrscheinlich", daß dieselbe in zwei Hälften sollte zu zerlegen sein. Vielmehr fordert es die Ökonomie des Dramas, daß in einem ersten Teile die Fäden gelegt werden, in einem zweiten der Knoten geschlungen, in einem dritten die Lösung geboten wird. Freilich nimmt so „der dritte Teil die beiden vorhergehenden in sich auf", so daß in etwa neben der Dreiteilung doch auch die Zweiteilung in ihrem Rechte bleibt.

Der erste Hauptabschnitt, Kap. 1—4, trägt die Überschrift: „Jesus, der Sohn Gottes". Seinen ersten Abschnitt bildet der Prolog, der also bei Luthardt zuerst wieder in die Ökonomie des Ganzen hineingezogen erscheint. Es folgt 2) „die erste Einführung Jesu in die Welt" in Kap. 1, 19 bis Kap. 2, 11, an welche sich 3) der Abschnitt Kap. 2, 12 bis Kap. 4, 54 anreiht, welcher uns Jesum einerseits in Jerusalem und Judäa (Kap. 2, 12 bis Kap. 3, 36), anderseits in Samaria und Galiläa (Kap. 4) wirksam zeigt.

Der zweite Teil stellt den Kampf Jesu und der Juden dar (Kap. 5—12). Seine erste Abteilung erweist in Kap. 5 u. 6 Jesum als das Leben der Welt, von Judäa zunächst, dann von

Galiläa verkannt und verworfen. Den Höhepunkt des Kampfes zeigen zweitens Kap. 7—10, deren Reden, Jesu Auseinandersetzung mit den Juden, in die Worte „Ihr" und „Ich" sich summieren lassen. In drei Unterabteilungen, Kap. 7, 8, 9 u. 10, vollendet sich der dialektische Prozeß. Die Ereignisse der Kap. 11 u. 12 stellen als dritter Abschnitt dieses Teils uns unmittelbar vor die Katastrophe.

Der dritte Teil, Kap. 13—20, erhält die Überschrift: „Jesus und die Seinen." Daß dieselbe doch nur einer Seite der Darstellung gerecht wird, hat mit gutem Grunde Godet moniert. Innerhalb des Teiles stehen einander die Abteilungen Kap. 13—17 und Kap. 18—20 gegenüber. Jene bietet zunächst Thaterweise der selbstverleugnenden Liebe Jesu (Kap. 13, 1—31); es folgen Jesu letzte Reden (Kap. 13, 22 bis Kap. 16), endlich Kap. 17 sein großes Gebet. Die zweite Abteilung stellt sich als Jesu Liebesoffenbarung im Leiden und Sterben (Kap. 18 u. 19) und als seine Herrlichkeitsoffenbarung an die Seinen (Kap. 20) dar.

Das scheint uns mit Luthardt gewiß zu sein, daß bei solchem Aufriß das Evangelium einerseits volles Recht hat, als künstlerische Komposition zu gelten, während anderseits ein Widerspruch der Darstellung mit der Geschichte wenigstens a priori sich nicht wird behaupten lassen.

Eben ausgehend von der Voraussetzung aber, daß ein durchgeführter Plan das Evangelium müsse als eine rein ideelle Komposition, statt als glaubwürdigen Bericht von Thatsachen darthun, unternahm es Baur, Idee und Aufbau des Johannes-Evangeliums nachzuweisen. Der Logos, die Welt und die Synthese beider, der Glaube: — das ist der Inhalt, welchen in logisch geschlossenem dialektischem Prozesse das Evangelium zur Anschauung bringt. Von der Geschichte bleibt nicht einmal das übrig, daß das ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο (Kap. 1, 15) seine Wahrheit und Bedeutung behielte. Der Glaube aber, von welchem Baur so viel redet, ist doch nur die Vermittlung des Gottverwandten in der Welt mit sich selbst. Und das soll der Heilsglaube des Evangelisten sein! Es ist allerdings ein „anderer Geist", der sich in unseren Tagen zum authentischen Interpreten des Evangeliums aufgeworfen hat.

Ein weiterer, verhängnisvoller Irrtum ferner war es, wenn der unser Evangelium allerdings durchgehende gegensätzliche Zug, welchem schon Baurs Vorgänger, namentlich de Wette, zu viel Bedeutung eingeräumt, nach Baur vollends dessen ganzen Inhalt bestimmt. Daß eine solche Geschichte des Unglaubens von der Kirche nie für ein Evangelium wäre gehalten worden, bleibt außer Acht. Jener negative Zug stellt so gewiß nicht das Spezifische unseres Evangeliums dar, daß vielmehr derselbe da, wo der Evangelist sich über die Tendenz seines Werkes äußert, Kap. 20, 31, in keiner Weise zutage tritt.

Den Aufbau der einzelnen Teile des vierten Evangeliums hat Baur, trotz der auf dessen Analyse verwandten Arbeit, doch im Rohbau stehen gelassen, und lange genug hat es gedauert, bis einer seiner Nachfolger Hand angelegt, um denselben „zu einem in reicher Einzelgliederung ausgeführten Bauwerke zu gestalten". In neun Abschnitten bespricht er das Ganze des Buches: Der Prolog (I. 1, 1—18) stellt den Logos als das absolute Prinzip des Lebens und Lichtes dar. Der zweite Abschnitt (II. 1, 19—36) handelt vom Zeugnis, als auf welchem das Wissen vom Dasein des Lichtes ruht, wie es, repräsentiert durch den Täufer, den Repräsentanten der Welt gegenübertritt, der dritte (III. 1, 37 bis Kap. 2, 11; 3, 22—36) von der ersten Selbstbezeugung des Lichtes für den Glauben, zugleich von des Zeugnisses Vollendung. Der vierte Abschnitt (IV. 2, 12 bis Kap. 6, 71) stellt in verschiedener Repräsentation Unglauben und Glauben Jesu gegenüber. Der fünfte (V. Kap. 7—10) schildert des Unglaubens dialektische Überwindung; der sechste (VI. Kap. 11 u. 12) die Krisis, welche mit der vollen Offenbarung des Absoluten einerseits, mit der Vollendung des Unglaubens anderseits eintritt. Dem gegenüber vollzieht sich in Kap. 13—17 (VII) die Selbstvermittelung des Logos an die Welt durch volle Entfaltung der Momente der Idee vor den Jüngern. Endlich bringen die letzten Abschnitte (VIII. Kap. 18 u. 19; IX. Kap. 20) die Herrlichkeit des Logos in Jesu geschichtlicher Verherrlichung zur Anschauung, und zwar dem Unglauben gegenüber in Jesu Leiden und Tod, für den Glauben in dessen Rückkehr in die reine Geistigkeit des Logos.

Genügt schon diese Darstellung, um erkennen zu lassen, daß wir wirklich der genialen Hand Baurs mannigfache Einblicke in den Zusammenhang der johanneischen Darstellung verdanken, so wird, in welchem Maße doch auch Baur auf den Schultern seiner so abschätzig behandelten Vorgänger steht, augenblicklich klar, sobald wir den Versuch machen, jene Einzelabschnitte zu einem Schema der Komposition zu gestalten. Schließen sich nämlich, vom Prologe abgesehen, die Abschnitte 2—4, 5 u. 6, 8 u. 9 zu einer Einheit zusammen, so gewinnen wir das Schema der vier Teile, Kap. 1—6, 7—12, 13—17, 18—20, welches im wesentlichen mit dem de Wettes und seiner Nachfolger übereinstimmt. Nach Godet freilich soll es vielmehr eine Fünfteilung sein, auf welche Baurs Darstellung tendiert, indem er die Abschnitte Kap. 18 u. 19 und Kap. 20 in ihrer Scheidung festhält.

Wirklich hat in der Folgezeit die Zählung von fünf Teilen des Evangeliums eine Reihe von Vertretern gefunden. Baurs eifernder Gegner Ewald führt deren Reigen. Auch hier, wie immer, siegesgewiß in seinen Resultaten, statuiert er fünf Teile, deren jedem drei Unterabteilungen gegeben werden. Ihm schloß sich zunächst Meyer an; diesem folgte, unsicheren Schrittes freilich, Bunsen. Ferner haben de Rougemont und Godet, und jüngst noch Schenkel und Thoma die Fünfteilung des Evangeliums durchgeführt.

Es dürfte im Interesse der Übersicht sein, wenn wir die hier zu erwähnenden Einteilungen in schematischer Übersicht zusammenstellen, indem wir, dem Vorschlage Godets entsprechend, auch dem Schema Baurs, auf die Fünfzahl reduziert, noch einmal eine Stelle gönnen.

	I.	II.	III.	IV.	V.
Baur:	1—6.	7—12.	13—17.	18. 19.	20.
Ewald:	1—2,11.	2,12—4.	5—6,14.	6, 15 — 11,46.	11,47 — 20.
Meyer:	1, 19 — 2, 11.	2,12—4.	5 u. 6.	7—11.	12—20.
Bunsen:	1, 19 — 2, 12.	2,13—5.	6.	7—11.	12—20.

	I.	II.	III.	IV.	V.
de Rgmt.:	1—4.	5—12.	13—17.	18. 19.	20.
Godet:	1,19—4.	5—12.	13—17.	18. 19.	20.
Schenkel:	1, 15 — 4, 4.	4,5 — 6.	7—10.	11—17.	18—20.
Thoma:	1 u. 2.	3—6.	7—12.	13—17.	18—20.

Obwohl Bunsen und Meyer Ewald wenigstens nicht so weit Folge leisten, daß sie, einem problematischen Schema zuliebe, mit ihm zwischen Kap. 5 u. 6 eine Lücke in dem überlieferten Texte unseres Evangeliums annähmen, Meyer vielmehr die Zusammengehörigkeit der beiden Kapitel zu einem Teile richtig herausgefunden hat, so leidet doch ihre Gruppierung wesentlich an den Fehlern der seinen. Jedenfalls würde von Harmonie der Komposition nicht mehr zu sprechen sein bei einer Schrift von zwanzig Kapiteln, deren vierter Teil fünf, der fünfte sogar neun Kapitel umfaßte, während dem ersten nicht einmal ein einziges ganz zukäme. Da hörte man besser auf, von Disposition zu reden.

Tritt der Versuch de Rougemonts, welchem sich, was den Umfang der Abschnitte, nicht ihre Inhaltsangabe angeht, Godet anschließt, auf in dessen Übersetzung des Olshausenschen Kommentars, so wird uns zugleich auch dessen Genesis klar. Es ist das Lückesche Schema mit Aufgebung der Mittelmarke Kap. 13, 1 in ihrer durchgreifenden Bedeutung, ferner mit Selbständigmachung des letzten Kapitels. Godet hat sich dann ausgesprochenermaßen auch an Baur orientiert. An diesen hat sich augenscheinlich Thoma angelehnt. Schenkels eigentümliche Abweichungen dürften auch nicht in einem Stücke einen Fortschritt bezeichnen und auf Nachfolge zu rechnen haben.

Überhaupt aber scheint es uns vollberechtigt, wenn Holtzmann (Zeitschr. für wiss. Theol. 1881, S. 262) die Fünfzahl als die Einteilung des Ganzen bestimmend von vornherein beanstandet. Und dies nicht nur, weil dieselbe „in unserem Buche keine maßgebende Rolle spielt", wie ihr denn im biblischen Gebrauche eine solche durchweg nicht zukommt, sondern weil die Verarbeitung eines geschichtlichen Stoffes zu den fünf Akten eines Dramas wenig

Genügt schon diese Darstell[...]eit, welche die Stoffanord-
wir wirklich der genialen Ha[...]
den Zusammenhang der joh[...] Schematismus a[...]
wird, in welchem Maße de[...] erst recht geg[...]
so abschätzig behandelten F[...] unter gewis[...]
wir den Versuch mache[...]
der Komposition zu e[...]tische
loge abgesehen, die [...]do
Einheit zusammen[...]annes
Kap. 1—6, 7[...]ende Prinzip der [...]
mit dem de[...]o zutage. Der sei es bedeutu[...]
Godet freili[...], freilich, welcher auch im Evangelium vom
Baurs Dr[...]gemacht sein soll, erscheint uns mehr als proble-
und Kar[...]war sind auch wir mit Bengel der Überzeugung, daß
W[...]u Kap. 1, 19 bis Kap. 2, 12 Verlaufende gerade sieben Tage
Evar[...]üllt, indem nach Kap. 1, 40 das V. 42f. Erzählte einem folgen-
der [...]den Tage angehört und nach dem geschlossenen Zusammenhang des
F[...] Ganzen nur dem folgenden angehören kann. Aber eben indem hier das τὸ ἐπαύριον fehlt, kann die Geltendmachung gerade der Siebenzahl nicht beabsichtigt sein. Der Seewandel (Kap. 6, 14ff.) ferner ist gerade Wunder genug, um zwar die seit Bengel immer wiederholte Behauptung: tria signa refert in Galilaea peracta, tria itidem in Judaea, problematisch erscheinen zu lassen; er ist aber wieder zu sehr nur ein Teil der Speisungsgeschichte, um uns der Zählung von sieben Wundern im Evangelium zu vergewissern. Die Zählung von sieben Tagen von Kap. 12, 1 an bis zum Schluß des Evangeliums mag richtig sein, sie ist zum mindesten nicht gewiß; und die Gewinnung einer Siebenzahl von Tagen durch Addition der Tage, welche Jesus seit dem Hilferuf der Schwestern (Kap. 11, 3) in Peräa blieb (V. 6), zu den vier Tagen, welche Lazarus bei Jesu Eintreffen schon im Grabe geruht (V. 17), macht geradezu mehr als alle Arithmetik zuschanden.

Warum aber an sich ein Aufbau des Evangeliums nach dem Schema der Sieben unwahrscheinlich sein soll, ist nicht abzusehen. Freilich die planmäßige Verarbeitung eines in sieben gleichartigen Akten verlaufenden Dramas erscheint auch uns wenigstens für einen

Geschichte darstellenden Apos ... der Drei als der Form der
... sich die Sieben naturg ... Zwei als der „Form der
...erlegt, das Evangeliu... ...n diese Formen je nach
... ungleichen Hälft... ...charakter der einzelnen
...weite Hälfte f... ... 215: „Dieser Teil
...hung mit ... ...n des Gegensatzes,
...n der ... hat etwas Ab-
...er... ... richtige Re-
..., so ... gesehen —
ein ebenso übersich... ... Luthardt
...weisen, ernste Beachtung verdien... welche
stellen wir auch hier zunächst die verschiedenen S... ...indi-
bei Anwendung der Siebenzahl ergeben haben, zusamm... in

Hengstenberg:	Weiß:	Keil:	Lange.
I. Hauptteil: 1—12.		I. Hauptteil: 1—12.	1. (1, 1—18.)
1. 1,19—2,12.	1. 1,19—2,12.	1. 1,19—2,12.	2. 1, 19—4.
2. 2, 13—4.	2. 2, 13—4.	2. 2, 13—4.	3. 5, 1—7, 9.
3. 5 u. 6.	3. 5 u. 6.	3. 5 u. 6.	4. 7, 10—10, 21.
4. 7—12.	4. 7—10.	4. 7—10.	5. 10, 22—13, 30.
		5. 11 u. 12.	
II. Hauptteil: 13—20.		II. Hauptteil: 13—20.	6. 13,31—17.
5. 13—17.	5. 11—17.	6. 13—17.	7. 18 u. 19.
6. 18 u. 19.	6. 18 u. 19.	7. 18—20(21).	8. 20.
7. 20.	7. 20.		9. (21.)

Alles, was wir oben zugunsten des Schemas der Sieben gesagt, trifft zunächst auf Hengstenbergs Einteilung zu. Auch die Einschnitte, nach welchen derselbe den ersten Teil gegliedert, werden sich uns sämtlich als eingreifende Wendepunkte der Darstellung legitimieren. Es fragt sich nur, ob jene Einschnitte ausreichen. Weiß z. B. hat mit Kap. 11 so energisch einen neuen Abschnitt

beginnend wahrgenommen, daß er lieber auf den Einschnitt zwischen Kap. 12 u. 13, als auf den zwischen Kap. 10 u. 11 hat verzichten wollen. Die Gliederung des Evangeliums in seine beiden Hälften mußte damit hinfallen. Und Keil hat sie nur dadurch wieder aufzurichten gewußt, daß er Kap. 11 u. 12 als fünfte Unterabteilung der ersten Hälfte ansetzte, damit wiederum die von der Sieben gebotene Gruppierung der Vier und Drei preisgebend. Wohl überrascht bei diesen drei Interpreten angenehm die relative Einigkeit. Aber eben die dennoch vorhandene Differenz scheint um so beredter für die Unzulänglichkeit des Schemas zu zeugen. Die eigentümlichen Abweichungen Langes, welcher außerdem durch Hinzunahme des Prologs und des Kap. 21 neun Teile gewinnt, können wir keineswegs als Verbesserungen betrachten.

Der Einteilung Hengstenbergs ist endlich diejenige Keims (Geschichte Jesu I, 114 ff.) nahe verwandt. Nur daß dieser, um die „Gliederung der Dreiheiten" konsequent durchzuführen, die erste Hälfte des Buches in die drei Teile Kap. 1—3, 4—6 und 7—12 zerlegt. Nun ist ohne Zweifel mit Kap. 3, 36 ein Höhepunkt, mit Kap. 4, 1 ein Wendepunkt in der johanneischen Darstellung gegeben. Daß dennoch diese Einteilung nicht die natürliche Gliederung darstellt, wird sich uns weiter unten mit Evidenz ergeben.

Fürwahr eine stattliche Reihe mannigfaltiger Versuche, den inneren Aufbau des Johannes-Evangeliums ans Licht zu stellen, welche wir in dem Bisherigen überblickt haben! Aber diese Mannigfaltigkeit gerade muß verwirrend wirken: kann doch zuletzt nur eine von all den Stimmen Recht behalten oder am Ende gar keine. Wirklich haftet einer guten Zahl der geschilderten Versuche der Charakter der Zufälligkeit an, welchen Holtzmann denselben vorwirft — wenn auch in sehr verschiedenem Maße. Hatten wir doch anderseits Gelegenheit, schon bei Lampe und Bengel auf wertvolle Beiträge hinzuweisen, welche sie für die Aufhellung des Problems geliefert. Ferner hat besonders de Wette, indem er die Idee des Buches zum Schlüssel seines Aufbaues machte, der methodischen Behandlung des Problems den richtigen Weg ein- für allemal gewiesen. Und Arbeiten, wie die Luthardts, dürften denselben eine gute Strecke weit wirklich gegangen sein. Aber auch der Letzt-

genannte verläßt ihn da, wo er von der Drei als der Form der „abgerundeten Abgeschlossenheit", von der Zwei als der „Form der Gegensätzlichkeit" zu reden beginnt und nun diese Formen je nach dem immer noch recht vag bestimmten Gesamtcharakter der einzelnen Abschnitte zur Anwendung bringt. Vgl. I, 215: „Dieser Teil (Kap. 2, 12 bis Kap. 4, 54) ist zweiteilig wegen des Gegensatzes, der ihn beherrscht. Jede der beiden Hälften aber hat etwas Abgeschlossenes in sich, das macht sie dreiteilig." Auch richtige Resultate — und Luthardt hat auch in diesem Falle richtig gesehen — erscheinen verdächtig bei solcher Begründung. Hat auch Luthardt sich frei gehalten von der spekulativ-theologischen Bedeutung, welche der Drei, „der Zahl Gottes", Delitzsch in unserem Buche vindiziert, und von den „künstelnden Mysticismen der Dreiheiten", in welche, besonders nach Köstlins, Keims und Hönigs Vorgang, Holtzmann „sowohl einzelne kleine Scenen als auch das ganze Leben Jesu hineingespannt" sieht, so haftet doch seinem Verfahren der Charakter des Apriorischen an und Kritiker, wie die letztgenannten, wissen seine Sätze nur allzuwohl in den Dienst ihrer Sache zu *stellen*. Hengstenberg seinerseits, dessen Ansprüchen auf Anerkennung wir gewiß voll gerecht geworden sind, operiert ganz unbefangen mit der „heiligen Siebenzahl" und verbittet es sich, daß man dies dem Evangelisten zur Spielerei anrechne (vgl. auch Meyer über die sieben Wunder im Evangelium, 5. Aufl., S. 49). Beruft er sich auch auf die Rolle, welche jene in der Natur spiele (?), so muß doch der Evangelist sie um ihrer Eigentümlichkeit willen seiner Arbeit zum Grunde gelegt haben, wenn jener dem Evangelium einen „systematischen Charakter" zuschreibt.

Es war somit ein richtiger Gedanke, wenn Hönig („Die Konstruktion des vierten Evangeliums", Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1871), obwohl gefangen in allen Vorurteilen der Baurschen Schule, doch ernsthaft den Versuch machte, aus dem im Evangelium vorliegenden Material das Gesetz seiner Anordnung zu gewinnen. Indem er zu entdecken glaubte, daß für die Kap. 2—6 sich ein einfaches Schema der Komposition nachweisen lasse, griff er auf die von de Wette vorgeschlagene Ablösung des ersten Kapitels zurück. Dieses — nicht der Prolog allein — bildet die

beginnend wahrgenommen, daß er lieber auf den Einschnitt zwischen Kap. 12 u. 13, als auf den zwischen Kap. 10 u. 11 hat verzichten wollen. Die Gliederung des Evangeliums in seine beiden Hälften mußte damit hinfallen. Und Keil hat sie nur dadurch wieder aufzurichten gewußt, daß er Kap. 11 u. 12 als fünfte Unterabteilung der ersten Hälfte ansetzte, damit wiederum die von der Sieben gebotene Gruppierung der Vier und Drei preisgebend. Wohl überrascht bei diesen drei Interpreten angenehm die relative Einigkeit. Aber eben die dennoch vorhandene Differenz scheint um so beredter für die Unzulänglichkeit des Schemas zu zeugen. Die eigentümlichen Abweichungen Langes, welcher außerdem durch Hinzunahme des Prologs und des Kap. 21 neun Teile gewinnt, können wir keineswegs als Verbesserungen betrachten.

Der Einteilung Hengstenbergs ist endlich diejenige Keims (Geschichte Jesu I, 114 ff.) nahe verwandt. Nur daß dieser, um die „Gliederung der Dreiheiten" konsequent durchzuführen, die erste Hälfte des Buches in die drei Teile Kap. 1—3, 4—6 und 7—12 zerlegt. Nun ist ohne Zweifel mit Kap. 3, 36 ein Höhepunkt, mit Kap. 4, 1 ein Wendepunkt in der johanneischen Darstellung gegeben. Daß dennoch diese Einteilung nicht die natürliche Gliederung darstellt, wird sich uns weiter unten mit Evidenz ergeben.

Fürwahr eine stattliche Reihe mannigfaltiger Versuche, den inneren Aufbau des Johannes-Evangeliums ans Licht zu stellen, welche wir in dem Bisherigen überblickt haben! Aber diese Mannigfaltigkeit gerade muß verwirrend wirken: kann doch zuletzt nur eine von all den Stimmen Recht behalten oder am Ende gar keine. Wirklich haftet einer guten Zahl der geschilderten Versuche der Charakter der Zufälligkeit an, welchen Holtzmann denselben vorwirft — wenn auch in sehr verschiedenem Maße. Hatten wir doch anderseits Gelegenheit, schon bei Lampe und Bengel auf wertvolle Beiträge hinzuweisen, welche sie für die Aufhellung des Problems geliefert. Ferner hat besonders de Wette, indem er die Idee des Buches zum Schlüssel seines Aufbaues machte, der methodischen Behandlung des Problems den richtigen Weg ein- für allemal gewiesen. Und Arbeiten, wie die Luthardts, dürften denselben eine gute Strecke weit wirklich gegangen sein. Aber auch der Letzt-

genannte verläßt ihn da, wo er von der Drei als der Form der „abgerundeten Abgeschlossenheit", von der Zwei als der „Form der Gegensätzlichkeit" zu reden beginnt und nun diese Formen je nach dem immer noch recht vag bestimmten Gesamtcharakter der einzelnen Abschnitte zur Anwendung bringt. Vgl. I, 215: „Dieser Teil (Kap. 2, 12 bis Kap. 4, 54) ist zweiteilig wegen des Gegensatzes, der ihn beherrscht. Jede der beiden Hälften aber hat etwas Abgeschlossenes in sich, das macht sie dreiteilig." Auch richtige Resultate — und Luthardt hat auch in diesem Falle richtig gesehen — erscheinen verdächtig bei solcher Begründung. Hat auch Luthardt sich frei gehalten von der spekulativ-theologischen Bedeutung, welche der Drei, „der Zahl Gottes", Delitzsch in unserem Buche vindiziert, und von den „künstelnden Mysticismen der Dreiheiten", in welche, besonders nach Köstlins, Keims und Hönigs Vorgang, Holtzmann „sowohl einzelne kleine Scenen als auch das ganze Leben Jesu hineingespannt" sieht, so haftet doch seinem Verfahren der Charakter des Apriorischen an und Kritiker, wie die letztgenannten, wissen seine Sätze nur allzuwohl in den Dienst ihrer Sache zu stellen. Hengstenberg seinerseits, dessen Ansprüchen auf Anerkennung wir gewiß voll gerecht geworden sind, operiert ganz unbefangen mit der „heiligen Siebenzahl" und verbittet es sich, daß man dies dem Evangelisten zur Spielerei anrechne (vgl. auch Meyer über die sieben Wunder im Evangelium, 5. Aufl., S. 49). Beruft er sich auch auf die Rolle, welche jene in der Natur spiele (?), so muß doch der Evangelist sie um ihrer Eigentümlichkeit willen seiner Arbeit zum Grunde gelegt haben, wenn jener dem Evangelium einen „systematischen Charakter" zuschreibt.

Es war somit ein richtiger Gedanke, wenn Hönig („Die Konstruktion des vierten Evangeliums", Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1871), obwohl gefangen in allen Vorurteilen der Baurschen Schule, doch ernsthaft den Versuch machte, aus dem im Evangelium vorliegenden Material das Gesetz seiner Anordnung zu gewinnen. Indem er zu entdecken glaubte, daß für die Kap. 2—6 sich ein einfaches Schema der Komposition nachweisen lasse, griff er auf die von de Wette vorgeschlagene Ablösung des ersten Kapitels zurück. Dieses — nicht der Prolog allein — bildet die

„Einleitung“ des Evangeliums und handelt von dem als geschichtlich erkennbare Person erscheinenden Logos.

Ist nun Kap. 2—6 als ein geschlossenes Ganzes durch die Einheit seiner Konstruktion nachweisbar, so haben wir in der „gleich enggeschlossenen Form“ der Kapitel 7—12 die Gewähr, den zweiten Teil des Evangeliums bestimmen zu können, während Kap. 13—20 sich von selbst als dritter Teil ergiebt. Inhaltlich bestimmt stellt der erste den Gegensatz des neuen und des alten, der zweite den Kampf beider, der dritte die Katastrophe dar.

Der erste Teil, die Beschreibung des Alten und des Neuen in ihren entgegengesetzten Wirkungen, „erfolgt in einer dreifachen Stufenreihe von Bildern, welche unter sich einen vom Allgemeineren zum Konkreteren sich bewegenden Ideenfortschritt darstellen. Stellt der erste Ideenkreis im allgemeinen das Alte und das Neue mit der sichtlichen Notwendigkeit der Ablösung gegenüber, so beschäftigt sich der zweite bestimmter mit der Wirkung, die von beiden ausgeht ... und der letzte beschreibt noch bestimmter die einzelnen Momente der von Christus ausgehenden Wirkung, als eine Selbsthingabe einerseits, als empfängliche Hinnahme andererseits“. — Das Schema nun, welches diesen Teil und seine drei Unterabteilungen (2, 1 — 4, 46; 4, 46 — 5, 47; 6, 1—71) beherrscht, ist das, daß jede der letzteren zunächst aus zwei Geschichten besteht, an welche sich eine Rede Jesu anschließt, welche den unter den Sinnbildern der angeblich geschichtlichen Vorgänge versteckten Ideengehalt zum Ausdruck bringt. Der zweite Teil, der Kampf des Alten mit dem Neuen, bietet zunächst in Kap. 7—11 drei Krisen, welche jedesmal in einer Gerichtsverhandlung gipfeln, welche 7, 45 ff.; 9, 13 ff.; 11, 47 ff. erzählt sein sollen. Dem „kriminellen Verfahren“ geht in jedem Teile voraus 1) eine Rede; 2) eine Aussage über die Wirkung der Selbstbezeugung Jesu; 3) ein Werk, nämlich im zweiten Abschnitt die Blindenheilung, im dritten die Totenerweckung. Nur dem ersten Abschnitt fehlt letzteres Moment. In Kap. 12 sodann findet dieser Teil seinen zusammenfassenden Abschluß, und zwar in einer dreifachen Verklärung Jesu in Salbung, Einzug und der Frage der Griechen. Der dritte Teil, welcher die Katastrophe schildert, zeigt 1) „das

in den Abschiedsreden enthaltene geistige Vermächtnis Jesu; 2) die Leidensgeschichte; 3) die Auferstehungsberichte".

Hönigs Darstellung der Konstruktion des vierten Evangeliums sollte „den Nachweis eines vorhandenen Schemas ausführen, welches sich so weit ausdehnt, daß jede einzelne Erzählung oder Rede des Evangeliums als Ausfluß des a priori aufgestellten Schemas erscheint". Jener Schematismus also wird nicht von dem vorliegenden Stoff, sondern von ihm wird der Stoff bestimmt und muß sich mit Notwendigkeit so gestalten, wie er vorliegt: in „einer so bestimmten Gesetzmäßigkeit, daß wir kecklich von einer Mathematik des Prozesses reden dürfen". Mit vollem Rechte also kann Hönig für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, das Werk Baurs da fortgesetzt zu haben, wo dieser es liegen gelassen, und wo bis dahin seitens seiner Nachfolger wenig geschehen war.

Hönigs Arbeit hat zunächst den Erfolg gehabt, auch auf kritischer Seite zu Arbeiten auf dem bisher vernachlässigten Gebiete anzuregen. Aber auch inhaltlich erweisen sich seine Nachfolger von ihm wenigstens darin abhängig, daß sie zumeist an der Ablösung des ersten Kapitels vom Ganzen festhalten. Ja Hausrath, welcher in seiner Neutestamentlichen Zeitgeschichte das Schema Hönigs im wesentlichen reproduziert, geht im Glauben an dasselbe so weit, daß er den von Hönig selbst noch nicht gewagten Schritt thut, im Interesse seiner korrekten Durchführung die Vollständigkeit des uns überlieferten johanneischen Textes in Frage zu stellen.

Andere Kritiker freilich haben die neue Entdeckung nicht so unfehlbar finden können. Im Jahrbuch der histor. Gesellschaft Züricher Theologen von 1875 stellte Wild der Hönigschen Konstruktion eine andere gegenüber, welche nicht weniger den Anspruch erhebt, das Baursche Programm am Evangelium durchzuführen. Wenn aber derselbe in den zwei Hälften des Evangeliums (2—12; 13—29), welche er mit Volkmar als actio und passio unterscheidet, nicht sowohl den sich steigernden Kampf des Logos mit der Welt zur Darstellung kommen läßt, als vielmehr den Logos in den je drei Unterabteilungen seiner Hauptteile je eine der Eigenschaften, welche ihm der Prolog vindiziert, entfalten sieht, so liefern ihm die eigenen Gesinnungsgenossen den Nachweis, daß die den

einzelnen Abschnitten als Überschrift gegebenen Momente des Logosbegriffes, nämlich die Darstellung desselben als schaffende Gottheit (2, 1 — 4, 42), als Leben (4, 43 — 6, 71), als Licht (7, 1 bis 12, 50), als Wahrheit (13—17), Gnade (18. 19) und Herrlichkeit (20), keineswegs den Inhalt der betr. Abschnitte zum Ausdruck bringen.

Daß der Holländer Loman zur alten Stofforduung nach Festcyklen zurückgekehrt ist, wurde schon oben bemerkt; ebenso haben wir Schenkels und Thomas Versuche ganz andere Richtungen nehmen sehen. So würde wohl auch Hönigs Konstruktion der Vergessenheit anheimgefallen sein, wenn nicht an sie in jüngster Zeit Holtzmann angeknüpft hätte (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1881). Auch er sieht in dem ersten Kapitel „eine Art von Introduktion" zum Evangelium, welche 1, 52 „mit dem feierlichen Hinweis auf die Dinge, die da kommen sollen", abschließt. An dem Hönigschen Aufbau des ersten Teiles des Evangeliums findet er nichts zu bessern. Vielmehr erblickt er selbst den einen „der beiden festen Pfeiler" seiner Konstruktion in dem „Befunde", daß in den drei Abschnitten 2, 1 — 4, 45; 4, 46 — 5, 47; 6, 1—71 je zwei „Geschichtserzählungen" einem Redestück vorausgehen. Glaubte nun aber Hönig von seinem zweiten Teil behaupten zu können, „daß er in einer ebenso harmonischen Form aufgebaut" sei wie der erste, so erhebt hiergegen Holtzmann Einsprache. Fehlt dem ersten der hier von Hönig angenommenen Kreise das grundlegende Wunder, ist ferner die Schlußscene des zweiten (9, 13 ff.) keine eigentliche Gerichtsverhandlung, so haben wir uns nach einem besseren Schema umzusehen.

Daß wir aber auch nach 7, 1 ein dem in Kap. 2—7 entdeckten analoges Schema zu erwarten haben, darauf „weist jedenfalls der Umstand hin, daß auch von 7, 1 ab wieder Erzählungsstücke und Reden abwechseln", — ein Umstand freilich, welcher bis dahin noch für niemand etwas Auffallendes hatte. Es sind n[illegible] drei, „dafür aber um so breiter angelegte" Geschichtsbilder, „a[illegible]solute Machtwunder des Logos-Christus", welche von 7, 1 an d[illegible] Evangelium darbietet: die Heilung des Blindgeborenen, die Au[illegible]erweckung des Lazarus und — die nach 10, 17 f. als Jesu eig[illegible]

That aufzufassende Auferstehung. Um diese Machterweisungen aber legen sich je zwei Redestücke, und daß wir es in Kap. 7 — 10, 21; 10, 22 — 12; 13 — 20 wirklich mit drei parallelen Cyklen zu thun haben, ergiebt sich daraus, daß es jedesmal die Erwähnung von Festen ist, welche den Anfang der gesamten Erzählungsreihe bildet. So tritt „die Komposition nach derselben Schablone sofort mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit vor Augen“ und darf „als ein zweiter feststehender Pfeiler der hier versuchten Konstruktion gelten“.

Es ist somit der ganze Komplex von Kap. 7—20 zunächst als ein, als der zweite Hauptteil der Komposition zu bestimmen. Derselbe enthält „die Darstellung eines ununterbrochenen Kampfes, der mit zeitlichem Untergang Jesu und seinem ewigen Triumphe endet“. Der durchschlagende Beweis aber für die Richtigkeit dieser Konstruktion besteht in der „überraschenden Korrespondenz“ des Einzelnen, welche sich bei Vergleichung des Inhaltes der Abschnitte der einen mit den entsprechenden der anderen der beiden Hälften ergiebt.

Dennoch ist die entwickelte nur eine Seite der johanneischen Konzeption. Ist nämlich der Abschnitt Kap. 13—20 „zunächst als dritte Gruppe der zweiten, der Darstellung des Kampfes gewidmeten Reihe gedacht“, so „tritt diese dritte Gruppe zugleich auch als Kehrseite auf zu der ganzen bisherigen Ausführung“. Alles Vorangegangene tritt „ihr gegenüber unter eine gemeinsame Beleuchtung, nämlich unter die des hellen Lebenstages, während jetzt von 13, 1 ab die Leidensnacht, von 20, 1 ab der Ostermorgen scharf kontrastierende Farben erzeugen“. Somit ergiebt sich für die Disposition des Evangeliums eine kombinierte Betrachtungsweise. Die Kapitel 13—20, auf keinen Fall neben den Abschnitten Kap. 2—6 und 7—12 als dritter Teil des Ganzen zu zählen, sind entweder neben 7, 1 — 10, 21; 10, 22 — 12, 50 als dritte Gruppe des zweiten Teiles zu betrachten, oder aber als zweiter Teil des ganzen Evangeliums den ersten zwölf Kapiteln gegenüberzustellen. „Ist ihr Umfang in letzter Beziehung zu kurz, so erscheinen sie in ersterer dafür zu lang, so daß schon das Gesetz der Symmetrie eine kombinierte Betrachtung erfordert.“

Genügt schon diese Darstellung, um erkennen zu lassen, daß wir wirklich der genialen Hand Baurs mannigfache Einblicke in den Zusammenhang der johanneischen Darstellung verdanken, so wird, in welchem Maße doch auch Baur auf den Schultern seiner so abschätzig behandelten Vorgänger steht, augenblicklich klar, sobald wir den Versuch machen, jene Einzelabschnitte zu einem Schema der Komposition zu gestalten. Schließen sich nämlich, vom Prologe abgesehen, die Abschnitte 2—4, 5 u. 6, 8 u. 9 zu einer Einheit zusammen, so gewinnen wir das Schema der vier Teile, Kap. 1—6, 7—12, 13—17, 18—20, welches im wesentlichen mit dem de Wettes und seiner Nachfolger übereinstimmt. Nach Godet freilich soll es vielmehr eine Fünfteilung sein, auf welche Baurs Darstellung tendiert, indem er die Abschnitte Kap. 18 u. 19 und Kap. 20 in ihrer Scheidung festhält.

Wirklich hat in der Folgezeit die Zählung von fünf Teilen des Evangeliums eine Reihe von Vertretern gefunden. Baurs eifernder Gegner Ewald führt deren Reigen. Auch hier, wie immer, siegesgewiß in seinen Resultaten, statuiert er fünf Teile, deren jedem drei Unterabteilungen gegeben werden. Ihm schloß sich zunächst Meyer an; diesem folgte, unsicheren Schrittes freilich, Bunsen. Ferner haben de Rougemont und Godet, und jüngst noch Schenkel und Thoma die Fünfteilung des Evangeliums durchgeführt.

Es dürfte im Interesse der Übersicht sein, wenn wir die hier zu erwähnenden Einteilungen in schematischer Übersicht zusammenstellen, indem wir, dem Vorschlage Godets entsprechend, auch dem Schema Baurs, auf die Fünfzahl reduziert, noch einmal eine Stelle gönnen.

	I.	II.	III.	IV.	V.
Baur:	1—6.	7—12.	13—17.	18. 19.	20.
Ewald:	1—2,11.	2,12—4.	5—6,14.	6,15 — 11,46.	11,47 — 20.
Meyer:	1,19 — 2,11.	2,12—4.	5 u. 6.	7—11.	12—20.
Bunsen:	1,19 — 2,12.	2,13—5.	6.	7—11.	12—20.

	I.	II.	III.	IV.	V.
de Rgmt.:	1—4.	5—12.	13—17.	18. 19.	20.
Godet:	1,19—4.	5—12.	13—17.	18. 19.	20.
Schenkel:	1, 15 — 4, 4.	4,5 — 6.	7—10.	11—17.	18—20.
Thoma:	1 u. 2.	3—6.	7—12.	13—17.	18—20.

Obwohl Bunsen und Meyer Ewald wenigstens nicht so weit Folge leisten, daß sie, einem problematischen Schema zuliebe, mit ihm zwischen Kap. 5 u. 6 eine Lücke in dem überlieferten Texte unseres Evangeliums annähmen, Meyer vielmehr die Zusammengehörigkeit der beiden Kapitel zu einem Teile richtig herausgefunden hat, so leidet doch ihre Gruppierung wesentlich an den Fehlern der seinen. Jedenfalls würde von Harmonie der Komposition nicht mehr zu sprechen sein bei einer Schrift von zwanzig Kapiteln, deren vierter Teil fünf, der fünfte sogar neun Kapitel umfaßte, während dem ersten nicht einmal ein einziges ganz zukäme. Da hörte man besser auf, von Disposition zu reden.

Tritt der Versuch de Rougemonts, welchem sich, was den Umfang der Abschnitte, nicht ihre Inhaltsangabe angeht, Godet anschließt, auf in dessen Übersetzung des Olshausenschen Kommentars, so wird uns zugleich auch dessen Genesis klar. Es ist das Lückesche Schema mit Aufgebung der Mittelmarke Kap. 13, 1 in ihrer durchgreifenden Bedeutung, ferner mit Selbständigmachung des letzten Kapitels. Godet hat sich dann ausgesprochenermaßen auch an Baur orientiert. An diesen hat sich augenscheinlich Thoma angelehnt. Schenkels eigentümliche Abweichungen dürften auch nicht in einem Stücke einen Fortschritt bezeichnen und auf Nachfolge zu rechnen haben.

Überhaupt aber scheint es uns vollberechtigt, wenn Holtzmann (Zeitschr. für wiss. Theol. 1881, S. 262) die Fünfzahl als die Einteilung des Ganzen bestimmend von vornherein beanstandet. Und dies nicht nur, weil dieselbe „in unserem Buche keine maßgebende Rolle spielt", wie ihr denn im biblischen Gebrauche eine solche durchweg nicht zukommt, sondern weil die Verarbeitung eines geschichtlichen Stoffes zu den fünf Akten eines Dramas wenig

stimmt zu der schlichten Großartigkeit, welche die Stoffanordnung des Evangelisten überall auszeichnet.

Der Einwand eines zu künstlichen Schematismus aber, welchen Holtzmann (a. a. O., S. 265) nun erst recht gegen die Siebenteilung erhebt, scheint uns doch nur unter gewissen Bedingungen zuzutreffen.

Daß zunächst die Sieben im theokratischen Gebrauche voran steht, braucht nicht erwähnt zu werden. Daß sie in der Apokalypse, welche doch der Arbeit des Pseudojohannes als Vorlage gedient haben soll, das sich stets wiederholende Prinzip der Anordnung des Einzelnen bildet, liegt ebenso zutage. Der sei es bedeutsame, sei es spielende Gebrauch freilich, welcher auch im Evangelium von der Siebenzahl gemacht sein soll, erscheint uns mehr als problematisch. Zwar sind auch wir mit Bengel der Überzeugung, daß das von Kap. 1, 19 bis Kap. 2, 12 Verlaufende gerade sieben Tage füllt, indem nach Kap. 1, 40 das V. 42f. Erzählte einem folgenden Tage angehört und nach dem geschlossenen Zusammenhang des Ganzen nur dem folgenden angehören kann. Aber eben indem hier das τὸ ἐπαύριον fehlt, kann die Geltendmachung gerade der Siebenzahl nicht beabsichtigt sein. Der Seewandel (Kap. 6, 14ff.) ferner ist gerade Wunder genug, um zwar die seit Bengel immer wiederholte Behauptung: tria signa refert in Galilaea peracta, tria itidem in Judaea, problematisch erscheinen zu lassen; er ist aber wieder zu sehr nur ein Teil der Speisungsgeschichte, um uns der Zählung von sieben Wundern im Evangelium zu vergewissern. Die Zählung von sieben Tagen von Kap. 12, 1 an bis zum Schluß des Evangeliums mag richtig sein, sie ist zum mindesten nicht gewiß; und die Gewinnung einer Siebenzahl von Tagen durch Addition der Tage, welche Jesus seit dem Hilferuf der Schwestern (Kap. 11, 3) in Peräa blieb (V. 6), zu den vier Tagen, welche Lazarus bei Jesu Eintreffen schon im Grabe geruht (V. 17), macht geradezu mehr als alle Arithmetik zuschanden.

Warum aber an sich ein Aufbau des Evangeliums nach dem Schema der Sieben unwahrscheinlich sein soll, ist nicht abzusehen. Freilich die planmäßige Verarbeitung eines in sieben gleichartigen Akten verlaufenden Dramas erscheint auch uns wenigstens für einen

Geschichte darstellenden Apostel zu künstlich. Bedenken wir aber, daß sich die Sieben naturgemäß in die ungleichen Teile vier und drei zerlegt, das Evangelium aber den meisten Bearbeitern als ein aus zwei ungleichen Hälften bestehendes Ganzes sich darstellt, daß ferner die zweite Hälfte sich nach den Gesichtspunkten Abschied, Tod und Verherrlichung mit großer Natürlichkeit zerlegt, während auch für die Vierteilung der ersten Hälfte sich Ruhepunkte ergeben, welche überhaupt keine Untersuchung über die Einteilung des Buches unbeachtet lassen darf, so möchte doch der Versuch, durch Anwendung der Sieben ein ebenso übersichtliches, als mannigfaches Schema nachzuweisen, ernste Beachtung verdienen. Der Übersicht wegen stellen wir auch hier zunächst die verschiedenen Schemata, welche sich bei Anwendung der Siebenzahl ergeben haben, zusammen.

Hengstenberg:	Weiß:	Keil:	Lange:
I. Hauptteil: 1—12.		I. Hauptteil: 1—12.	1. (1, 1—18.)
1. 1,19—2,12.	1. 1,19—2,12.	1. 1,19—2,12.	2. 1, 19 — 4.
2. 2, 13 — 4.	2. 2, 13 — 4.	2. 2, 13 — 4.	3. 5, 1 — 7, 9.
3. 5 u. 6.	3. 5 u. 6.	3. 5 u. 6.	4. 7, 10 — 10, 21.
4. 7—12.	4. 7—10.	4. 7—10.	5. 10, 22 — 13, 30.
		5. 11 u. 12.	
II. Hauptteil: 13—20.		II. Hauptteil: 13—20.	6. 13,31—17.
5. 13—17.	5. 11—17.	6. 13—17.	7. 18 u. 19.
6. 18 u. 19.	6. 18 u. 19.	7. 18—20(21).	8. 20.
7. 20.	7. 20.		9. (21.)

Alles, was wir oben zugunsten des Schemas der Sieben gesagt, trifft zunächst auf Hengstenbergs Einteilung zu. Auch die Einschnitte, nach welchen derselbe den ersten Teil gegliedert, werden sich uns sämtlich als eingreifende Wendepunkte der Darstellung legitimieren. Es fragt sich nur, ob jene Einschnitte ausreichen. Weiß z. B. hat mit Kap. 11 so energisch einen neuen Abschnitt

beginnend wahrgenommen, daß er lieber auf den Einschnitt zwischen Kap. 12 u. 13, als auf den zwischen Kap. 10 u. 11 hat verzichten wollen. Die Gliederung des Evangeliums in seine beiden Hälften mußte damit hinfallen. Und Keil hat sie nur dadurch wieder aufzurichten gewußt, daß er Kap. 11 u. 12 als fünfte Unterabteilung der ersten Hälfte ansetzte, damit wiederum die von der Sieben gebotene Gruppierung der Vier und Drei preisgebend. Wohl überrascht bei diesen drei Interpreten angenehm die relative Einigkeit. Aber eben die dennoch vorhandene Differenz scheint um so beredter für die Unzulänglichkeit des Schemas zu zeugen. Die eigentümlichen Abweichungen Langes, welcher außerdem durch Hinzunahme des Prologs und des Kap. 21 neun Teile gewinnt, können wir keineswegs als Verbesserungen betrachten.

Der Einteilung Hengstenbergs ist endlich diejenige Keims (Geschichte Jesu I, 114ff.) nahe verwandt. Nur daß dieser, um die „Gliederung der Dreiheiten" konsequent durchzuführen, die erste Hälfte des Buches in die drei Teile Kap. 1—3, 4—6 und 7—12 zerlegt. Nun ist ohne Zweifel mit Kap. 3, 36 ein Höhepunkt, mit Kap. 4, 1 ein Wendepunkt in der johanneischen Darstellung gegeben. Daß dennoch diese Einteilung nicht die natürliche Gliederung darstellt, wird sich uns weiter unten mit Evidenz ergeben.

Fürwahr eine stattliche Reihe mannigfaltiger Versuche, den inneren Aufbau des Johannes-Evangeliums ans Licht zu stellen, welche wir in dem Bisherigen überblickt haben! Aber diese Mannigfaltigkeit gerade muß verwirrend wirken: kann doch zuletzt nur eine von all den Stimmen Recht behalten oder am Ende gar keine. Wirklich haftet einer guten Zahl der geschilderten Versuche der Charakter der Zufälligkeit an, welchen Holtzmann denselben vorwirft — wenn auch in sehr verschiedenem Maße. Hatten wir doch anderseits Gelegenheit, schon bei Lampe und Bengel auf wertvolle Beiträge hinzuweisen, welche sie für die Aufhellung des Problems geliefert. Ferner hat besonders de Wette, indem er die Idee des Buches zum Schlüssel seines Aufbaues machte, der methodischen Behandlung des Problems den richtigen Weg ein- für allemal gewiesen. Und Arbeiten, wie die Luthardts, dürften denselben eine gute Strecke weit wirklich gegangen sein. Aber auch der Letzt

genannte verläßt ihn da, wo er von der Drei als der Form der „abgerundeten Abgeschlossenheit", von der Zwei als der „Form der Gegensätzlichkeit" zu reden beginnt und nun diese Formen je nach dem immer noch recht vag bestimmten Gesamtcharakter der einzelnen Abschnitte zur Anwendung bringt. Vgl. I, 215: „Dieser Teil (Kap. 2, 12 bis Kap. 4, 54) ist zweiteilig wegen des Gegensatzes, der ihn beherrscht. Jede der beiden Hälften aber hat etwas Abgeschlossenes in sich, das macht sie dreiteilig." Auch richtige Resultate — und Luthardt hat auch in diesem Falle richtig gesehen — erscheinen verdächtig bei solcher Begründung. Hat auch Luthardt sich frei gehalten von der spekulativ-theologischen Bedeutung, welche der Drei, „der Zahl Gottes", Delitzsch in unserem Buche vindiziert, und von den „künstelnden Mysticismen der Dreiheiten", in welche, besonders nach Köstlins, Keims und Hönigs Vorgang, Holtzmann „sowohl einzelne kleine Scenen als auch das ganze Leben Jesu hineingespannt" sieht, so haftet doch seinem Verfahren der Charakter des Apriorischen an und Kritiker, wie die letztgenannten, wissen seine Sätze nur allzuwohl in den Dienst ihrer Sache zu stellen. Hengstenberg seinerseits, dessen Ansprüchen auf Anerkennung wir gewiß voll gerecht geworden sind, operiert ganz unbefangen mit der „heiligen Siebenzahl" und verbittet es sich, daß man dies dem Evangelisten zur Spielerei anrechne (vgl. auch Meyer über die sieben Wunder im Evangelium, 5. Aufl., S. 49). Beruft er sich auch auf die Rolle, welche jene in der Natur spiele (?), so muß doch der Evangelist sie um ihrer Eigentümlichkeit willen seiner Arbeit zum Grunde gelegt haben, wenn jener dem Evangelium einen „systematischen Charakter" zuschreibt.

Es war somit ein richtiger Gedanke, wenn Hönig („Die Konstruktion des vierten Evangeliums", Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1871), obwohl gefangen in allen Vorurteilen der Baurschen Schule, doch ernsthaft den Versuch machte, aus dem im Evangelium vorliegenden Material das Gesetz seiner Anordnung zu gewinnen. Indem er zu entdecken glaubte, daß für die Kap. 2—6 sich ein einfaches Schema der Komposition nachweisen lasse, griff er auf die von de Wette vorgeschlagene Ablösung des ersten Kapitels zurück. Dieses — nicht der Prolog allein — bildet die

„Einleitung“ des Evangeliums und handelt von dem als geschicht-
lich erkennbare Person erscheinenden Logos.

Ist nun Kap. 2—6 als ein geschlossenes Ganzes durch die
Einheit seiner Konstruktion nachweisbar, so haben wir in der
„gleich enggeschlossenen Form“ der Kapitel 7—12 die Gewähr,
den zweiten Teil des Evangeliums bestimmen zu können, während
Kap. 13—20 sich von selbst als dritter Teil ergiebt. Inhaltlich
bestimmt stellt der erste den Gegensatz des neuen und des alten,
der zweite den Kampf beider, der dritte die Katastrophe dar.

Der erste Teil, die Beschreibung des Alten und des Neuen
in ihren entgegengesetzten Wirkungen, „erfolgt in einer dreifachen
Stufenreihe von Bildern, welche unter sich einen vom Allgemei-
neren zum Konkreteren sich bewegenden Ideenfortschritt darstellen.
Stellt der erste Ideenkreis im allgemeinen das Alte und das Neue
mit der sichtlichen Notwendigkeit der Ablösung gegenüber, so be-
schäftigt sich der zweite bestimmter mit der Wirkung, die von
beiden ausgeht ... und der letzte beschreibt noch bestimmter die
einzelnen Momente der von Christus ausgehenden Wirkung, als
eine Selbsthingabe einerseits, als empfängliche Hinnahme ander-
seits“. — Das Schema nun, welches diesen Teil und seine drei
Unterabteilungen (2, 1 — 4, 46; 4, 46 — 5, 47; 6, 1—71) be-
herrscht, ist das, daß jede der letzteren zunächst aus zwei Ge-
schichten besteht, an welche sich eine Rede Jesu anschließt, welche
den unter den Sinnbildern der angeblich geschichtlichen Vorgänge
versteckten Ideengehalt zum Ausdruck bringt. Der zweite Teil,
der Kampf des Alten mit dem Neuen, bietet zunächst in Kap.
7—11 drei Krisen, welche jedesmal in einer Gerichtsverhandlung
gipfeln, welche 7, 45 ff.; 9, 13 ff.; 11, 47 ff. erzählt sein sollen.
Dem „kriminellen Verfahren“ geht in jedem Teile voraus 1) eine
Rede; 2) eine Aussage über die Wirkung der Selbstbezeugung
Jesu; 3) ein Werk, nämlich im zweiten Abschnitt die Blinden-
heilung, im dritten die Totenerweckung. Nur dem ersten Abschnitt
fehlt letzteres Moment. In Kap. 12 sodann findet dieser Teil
seinen zusammenfassenden Abschluß, und zwar in einer dreifachen
Verklärung Jesu in Salbung, Einzug und der Frage der Griechen.
Der dritte Teil, welcher die Katastrophe schildert, zeigt 1) „das

in den Abschiedsreden enthaltene geistige Vermächtnis Jesu; 2) die Leidensgeschichte; 3) die Auferstehungsberichte".

Hönigs Darstellung der Konstruktion des vierten Evangeliums sollte „den Nachweis eines vorhandenen Schemas ausführen, welches sich so weit ausdehnt, daß jede einzelne Erzählung oder Rede des Evangeliums als Ausfluß des a priori aufgestellten Schemas erscheint". Jener Schematismus also wird nicht von dem vorliegenden Stoff, sondern von ihm wird der Stoff bestimmt und muß sich mit Notwendigkeit so gestalten, wie er vorliegt: in „einer so bestimmten Gesetzmäßigkeit, daß wir kecklich von einer Mathematik des Prozesses reden dürfen". Mit vollem Rechte also kann Hönig für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, das Werk Baurs da fortgesetzt zu haben, wo dieser es liegen gelassen, und wo bis dahin seitens seiner Nachfolger wenig geschehen war.

Hönigs Arbeit hat zunächst den Erfolg gehabt, auch auf kritischer Seite zu Arbeiten auf dem bisher vernachlässigten Gebiete anzuregen. Aber auch inhaltlich erweisen sich seine Nachfolger von ihm wenigstens darin abhängig, daß sie zumeist an der Ablösung des ersten Kapitels vom Ganzen festhalten. Ja Hausrath, welcher in seiner Neutestamentlichen Zeitgeschichte das Schema Hönigs im wesentlichen reproduziert, geht im Glauben an dasselbe so weit, daß er den von Hönig selbst noch nicht gewagten Schritt thut, im Interesse seiner korrekten Durchführung die Vollständigkeit des uns überlieferten johanneischen Textes in Frage zu stellen.

Andere Kritiker freilich haben die neue Entdeckung nicht so unfehlbar finden können. Im Jahrbuch der histor. Gesellschaft Züricher Theologen von 1875 stellte Wild der Hönigschen Konstruktion eine andere gegenüber, welche nicht weniger den Anspruch erhebt, das Baursche Programm am Evangelium durchzuführen. Wenn aber derselbe in den zwei Hälften des Evangeliums (2—12; 13—29), welche er mit Volkmar als actio und passio unterscheidet, nicht sowohl den sich steigernden Kampf des Logos mit der Welt zur Darstellung kommen läßt, als vielmehr den Logos in den je drei Unterabteilungen seiner Hauptteile je eine der Eigenschaften, welche ihm der Prolog vindiziert, entfalten sieht, so liefern ihm die eigenen Gesinnungsgenossen den Nachweis, daß die den

einzelnen Abschnitten als Überschrift gegebenen Momente des
gosbegriffes, nämlich die Darstellung desselben als schaffende G
heit (2, 1 — 4, 42), als Leben (4, 43 — 6, 71), als Licht (7
bis 12, 50), als Wahrheit (13—17), Gnade (18. 19)
Herrlichkeit (20), keineswegs den Inhalt der betr. Abschnitte z
Ausdruck bringen.

Daß der Holländer Loman zur alten Stoffordnung nach F
cyklen zurückgekehrt ist, wurde schon oben bemerkt; ebenso ha
wir Schenkels und Thomas Versuche ganz andere Richtun
nehmen sehen. So würde wohl auch Hönigs Konstruktion
Vergessenheit anheimgefallen sein, wenn nicht an sie in jüng
Zeit Holtzmann angeknüpft hätte (Zeitschr. f. wissenschaftl. Th
1881). Auch er sieht in dem ersten Kapitel „eine Art von
troduktion" zum Evangelium, welche 1, 52 „mit dem feierlic
Hinweis auf die Dinge, die da kommen sollen", abschließt.
dem Hönigschen Aufbau des ersten Teiles des Evangeliums fin
er nichts zu bessern. Vielmehr erblickt er selbst den einen „
beiden festen Pfeiler" seiner Konstruktion in dem „Befunde",
in den drei Abschnitten 2, 1 — 4, 45; 4, 46 — 5, 47; 6, 1—
je zwei „Geschichtserzählungen" einem Redestück vorausgeh
Glaubte nun aber Hönig von seinem zweiten Teil behaupten
können, „daß er in einer ebenso harmonischen Form aufgeba
sei wie der erste, so erhebt hiergegen Holtzmann Einsprache. F
dem ersten der hier von Hönig angenommenen Kreise das gru
legende Wunder, ist ferner die Schlußscene des zweiten (9, 13
keine eigentliche Gerichtsverhandlung, so haben wir uns nach ein
besseren Schema umzusehen.

Daß wir aber auch nach 7, 1 ein dem in Kap. 2—7 e
deckten analoges Schema zu erwarten haben, darauf „weist jed
falls der Umstand hin, daß auch von 7, 1 ab wieder Erzählun
stücke und Reden abwechseln", — ein Umstand freilich, welcher
dahin noch für niemand etwas Auffallendes hatte. Es sind
drei, „dafür aber um so breiter angelegte" Geschichtsbilder, „
solute Machtwunder des Logos-Christus", welche von 7, 1 an
Evangelium darbietet: die Heilung des Blindgeborenen, die A
erweckung des Lazarus und — die nach 10, 17 f. als Jesu eig

That aufzufassende Auferstehung. Um diese Machterweisungen aber legen sich je zwei Redestücke, und daß wir es in Kap. 7 — 10,21; 10,22 — 12; 13 — 20 wirklich mit drei parallelen Cyklen zu thun haben, ergiebt sich daraus, daß es jedesmal die Erwähnung von Festen ist, welche den Anfang der gesamten Erzählungsreihe bildet. So tritt „die Komposition nach derselben Schablone sofort mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit vor Augen“ und darf „als ein zweiter feststehender Pfeiler der hier versuchten Konstruktion gelten“.

Es ist somit der ganze Komplex von Kap. 7—20 zunächst als ein, als der zweite Hauptteil der Komposition zu bestimmen. Derselbe enthält „die Darstellung eines ununterbrochenen Kampfes, der mit zeitlichem Untergang Jesu und seinem ewigen Triumphe endet“. Der durchschlagende Beweis aber für die Richtigkeit dieser Konstruktion besteht in der „überraschenden Korrespondenz“ des Einzelnen, welche sich bei Vergleichung des Inhaltes der Abschnitte der einen mit den entsprechenden der anderen der beiden Hälften ergiebt.

Dennoch ist die entwickelte nur eine Seite der johanneischen Konzeption. Ist nämlich der Abschnitt Kap. 13—20 „zunächst als dritte Gruppe der zweiten, der Darstellung des Kampfes gewidmeten Reihe gedacht“, so „tritt diese dritte Gruppe zugleich auch als Kehrseite auf zu der ganzen bisherigen Ausführung“. Alles Vorangegangene tritt „ihr gegenüber unter eine gemeinsame Beleuchtung, nämlich unter die des hellen Lebenstages, während jetzt von 13, 1 ab die Leidensnacht, von 20, 1 ab der Ostermorgen scharf kontrastierende Farben erzeugen“. Somit ergiebt sich für die Disposition des Evangeliums eine kombinierte Betrachtungsweise. Die Kapitel 13—20, auf keinen Fall neben den Abschnitten Kap. 2—6 und 7—12 als dritter Teil des Ganzen zu zählen, sind entweder neben 7, 1 — 10, 21; 10, 22 — 12, 50 als dritte Gruppe des zweiten Teiles zu betrachten, oder aber als zweiter Teil des ganzen Evangeliums den ersten zwölf Kapiteln gegenüberzustellen. „Ist ihr Umfang in letzter Beziehung zu kurz, so erscheinen sie in ersterer dafür zu lang, so daß schon das Gesetz der Symmetrie eine kombinierte Betrachtung erfordert.“

Es bedarf allerdings des ganzen Glaubens an die „künst-lerische Virtuosität des Verfassers", um die Wege, welche sein Interpret weist, wahrscheinlich zu finden. Aber da Holtzmann für dieselben den Grad von Evidenz in Anspruch nimmt, daß er für sie die eine und die andere Beobachtung nur noch „zum Über-flusse" beizieht, so dürfen wir es uns nicht erlassen, wenigstens einige Momente hervorzuheben, welche die von ihm empfohlene Konstruktion als Illusion darthun dürften.

Es ist zunächst die Ablösung des ersten Kapitels vom Ganzen des Buches, welche wir beanstanden müssen. Hat der Evangelist, was er nie wieder in ähnlicher Weise thut, die Ereignisse von 1, 19 an bis 2, 11 hin durch gewissenhafte Bezeichnung der Tagesfolge zu einer ununterbrochenen Kette verbunden, so hat kein Interpret das Recht, diese Verbindung leichter Hand abzubrechen. Die Verkennung derselben bedeutet einen Rückschritt über Bengel hinaus. Wohl umfaßt die mit 1, 52 eröffnete Perspektive viel mehr als die Kana-Geschichte, aber zunächst stellt sie doch nur dem schon bei Jesu Erlebten das Größere gegenüber, das folgen soll (1, 51) und sich zunächst in dem ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐ-τοῦ (2, 11) verwirklicht. Findet dann aber bei 2, 12 ein un-verkennbarer Absatz in der Erzählung statt, so werden wir uns nicht daran irre machen lassen, mit Bengel und Baur, mit Ewald, Meyer und Bunsen, mit Luthardt, Hengstenberg, Weiß, Keil u. a. bei 2, 12 einen Abschnitt des Evangeliums anzunehmen, wenn nicht gewichtige Reflexionen ein anderes fordern sollten.

Was Hönig zur Ablösung des ersten Kapitels führte, ist leicht ersichtlich. Es ist das Schema, welches er in Kap. 2—6 wahr-nimmt und um deswillen ihm Holtzmann die Entdeckung der Kon-struktion dieses Teiles zuschreibt. Aber sehen wir zu, worin die Entdeckung besteht. Im Grunde doch nur in der Wahrnehmung, daß auf die Erzählung 2, 1 — 11 die von Jesu Auftreten im Tempel, auf die von der Heilung des Sohnes des Königischen (4, 46 — 54) die des Bethesda-Kranken, auf das Wunder der Speisung in Kap. 6 das des Seewandels folgt. „Also treten die Erzählungen paarweis auf" — so heißt es. Und doch kann es nur oberflächlichem Blicke so scheinen. Mag Kap. 6 zwei Wun-

der enthalten; gewiß bildet der Zusammenhang V. 1—24 nur ein „Erzählstück“: somit fehlt dem Schema in der dritten Reihe das zweite Glied. Wollte man hingegen in Kap. 6 die Zweiheit der Wunder betonen, so entbehrte hinwiederum das zweite Glied der ersten Reihe, die Tempelreinigung, durchaus des Charakters des Wunders. Die notwendige Harmonie der Glieder ist also schon hier undurchführbar.

Wo wäre ferner eine Andeutung des Evangelisten zu finden, daß er die erwähnten Geschichtserzählungen als paarweis zusammengehörig aufgefaßt? In der Form der Darstellung gewiß nicht; vielmehr schiebt sich sowohl 2, 11 ff. wie 4, 54; 5, 1 ein unverkennbarer Absatz zwischen die angeblichen Paare. Ganze Zeiträume werden übersprungen, während in 6, 1—24 die Darstellung sich ununterbrochen fortbewegt. Da werden wir denn auf den Inhalt des Erzählten verwiesen. Aber auch hier Willkür und Gewalt. Zwar scheint es so natürlich, wenn der angeblich antijudaistischen Wein- und Wasserallegorie des Kana-Wunders in der Geschichte der Tempelreinigung der Gegensatz des alten und des neuen Tempels entsprechen soll. Aber nach dem Zeugnis des Evangelisten war jene That Jesu vielmehr ein Beweis seines Eifers für das bestehende Gotteshaus (2, 17), erst das auf das „Erzählstück“ folgende Gespräch Jesu mit den Juden führt auf jenen Gegensatz. Das Gemeinsame der Geschichten vom Sohne des Königischen und vom Bethesda-Kranken ist doch nur, daß beide Krankenheilungen darstellen. Im übrigen entsprechen sich die beiden Ereignisse so wenig als irgend möglich. Eine innere Korrespondenz des Speisungswunders aber mit dem Seewunder dürfte man vergeblich aufzufinden sich bemühen.

Und wie die Hönigsche Teilung zusammenfaßte, was auseinandergehört, so reißt sie wieder auseinander, was zusammengehört. Zusammen gehört zunächst, wie wir gesehen, die Geschichte der Kana-Hochzeit mit dem Vorhergehenden. Zusammen gehört vor allem die Geschichte vom Königischen mit dem über Jesu Aufnahme in Galiläa Berichteten (vgl. 4, 48 mit V. 45); die Auslieferung dieses Abschnittes voll inneren Friedens an die Gegensätze der Folgezeit aber ist dann erst recht nicht berechtigt, wenn man, wie

Holtzmann, als das „den im dritten und vierten Kapitel geschil-derten Prozessen" Gemeinsame „die völlig glatte Weise" hervorhebt, in der sie sich vollziehen. Ferner sind es doch nicht bloß diejenigen Disponenten, welche in den Kapiteln 5 u. 6 einen besondern Teil erblicken, welche den parallelen Charakter der beiden Kapitel hervor-heben. Die beiden ersten durchgeführten Krisen, die eine in Judäa, die andere in Galiläa und im Jüngerkreise selbst, beide bei festlicher Gelegenheit, beide ausgehend von einer Herrlichkeitsentfaltung Jesu und durch dessen Worte zum Ausbruch gebracht: es gehört einiger Mut dazu, solchen Zusammenhang zu verkennen zugunsten eines Schemas, das im besten Falle ein sehr problematisches ist.

Aber, so müssen wir noch fragen, was soll bei Hönig und seinen Nachfolgern überhaupt als „Geschichtserzählung", was als „Redestück" gelten? — Wir haben schon darauf hingewiesen, wie sich die als „Geschichtserzählung" behandelte Tempelscene 2, 13—22 vielmehr in ein eigentliches Erzählstück und in ein Redestück zer-legt. In dem angeblichen Redestück 2, 23 — 4, 46 begegnet uns zunächst 2, 23—25 die geschichtliche Notiz über Jesu jerusalemi-tanisches Wirken und dessen Erfolg. Und wenn man die Ge-schichte von Jesu erster Begegnung mit Nikodemus als Rede-stück behandelt, so kann doch auch diese Bezeichnung nur als a potiori genommen gelten: der Evangelist will, wie die Notiz 19, 39 beweist, wenigstens ebenso sehr auch als ein geschicht-liches Ereignis berichtend angesehen werden. Die Darstellung von Jesu Täuferwirksamkeit und dem letzten Zeugnis des Täufers 3, 22—36 zerlegt sich selbst in einen erzählenden Teil und ein Redestück. Auch das Kommen Jesu nach Samaria, seine Be-gegnung mit dem Weibe, das Gehen und Kommen derselben, der Jünger, der Samariter, die Verhandlungen des Weibes mit ihren Landsleuten und die der letztern mit dem Weibe nehmen einen solchen Raum in der Darstellung 4, 1—42 ein, daß es schwer halten dürfte, hier wieder nur ein Redestück zu sehen, in welchem Jesus „nichts zu thun hat, als sein Programm zu ent-falten". — Die weiteren Abschnitte bieten Anlaß genug zu ähn-lichen Bemerkungen.

Blicken wir endlich auf die Beziehung, welche zwischen de

sogenannten Redeabschnitten und den Geschichtserzählungen bestehen soll. Nach einem bei den Kritikern neuerdings geradezu zum Überdruß abgebrauchten Bilde verhalten sich diese zu jenen „gewissermaßen als Titelvignetten, wie in alten Büchern symbolische Holzschnitte den Inhalt der Kapitel zum voraus erraten lassen". Die Beziehung der Geschichten 2, 1 ff.; 2, 13 ff. auf das folgende Redestück gewinnt Holtzmann nur, indem er „trotz der mystischen Deutung", welche der Evangelist dem „Spruch vom Falle des alten Tempels" ausdrücklich giebt, denselben „auf die prophetischen Erzählungen über den Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit" (4, 24 f.) bezieht. In den beiden folgenden Kapiteln schließt allerdings Lehrrede an Thatsachen an, so jedoch, daß es ausschließlich die Geschichte 5, 1 ff. ist, mit welcher es die folgende Auseinandersetzung zu thun hat, wie auch das Wort vom Lebensbrot ausschließlich auf die Speisungsgeschichte, und auch nicht mit einem Zuge auf die vom Meereswandel zurückblickt.

Wir haben nun wohl ein Recht, zu urteilen. Das mit so viel Emphase angepriesene Schema des Abschnittes Kap. 2—6 bewährt sich an keinem Punkte. Äußerlich, wie es ist, hat es sehr zufällige Momente, die noch nicht einmal richtig aufgefaßt werden, dem ideenreichsten Evangelisten als Leitfaden für dessen Konstruktion angedichtet. Die Masse von Allegorieen und kirchengeschichtlichen Beziehungen, welche der an der Apokalypse geschulte Pseudoevangelist in die Maschen dieses Netzes soll hineingeflickt haben, können uns die Sache nicht wahrscheinlicher machen. Sind sie doch zum Teil recht trivial, wie z. B. die Bemerkung, daß das Gespräch mit Nikodemus die in der apostolischen Zeit gewiß nicht seltene Erscheinung der Bekehrung vornehmer Juden zu „illustrieren" hat. Aber wir haben uns absichtlich auf eine wesentlich formale Kritik der gegnerischen These beschränkt. Auf dem Gebiete der sachlichen Würdigung evangelischer Geschichte liegen prinzipielle Gegensätze vor, deren Diskussion ebenso unfruchtbar, wie unerquicklich ist. Da lasse man einander gehen!

Der „erste der beiden festen Pfeiler" der Holtzmannschen Konstruktion hat keinen Grund im Evangelium. Wenn dem nicht so wäre, was konnte den Evangelisten veranlassen, im Folgenden das

„so klare Schema“ des ersten Teils aufzugeben? Je äußerlicher es war, um so leichter ließ es sich durchführen, zumal für einen Verfasser von so „künstlerischer Virtuosität“. Aber Holtzmann könnte antworten, daß wenigstens der dritte Kreis des zweiten Teiles, die Darstellung der Ausgänge des Lebens des Herrn, einen anderen Aufriß erforderte, indem für dieselben durch die synoptische Überlieferung ein ziemlich fester Typus geschaffen war. Wirklich sind nach ihm die beiden ersten Abschnitte der zweiten Hälfte Vorstufen der letzten, „nach den Normen und Maßen dieser letzten und entscheidenden Hauptstufe eingerichtet“. Aber dies ist einfach nicht der Fall. Zugegeben, daß jene beiden ersten Gruppen nach dem Schema: Rede — Geschichtstableau — Rede, komponiert seien; wo bleibt im letzten Abschnitte die abschließende Rede, welche nach dem Geschichtsabschnitt Kap. 18—20 dem Redeabschnitte Kap. 13—17 die Wage hielte? — Also der „zweite feststehende Pfeiler“ der Holtzmannschen Konstruktion bricht, sobald man ihm auch den dritten Abschnitt zu tragen geben will.

Wir hätten noch gar viel einzuwenden. Da gälte es z. B. zu fragen, ob denn nicht Kap. 13, 1—30 eine Geschichtserzählung darstellt. Da hätten wir auf den so unglücklich als möglich in Kap. 10, 22 gewählten Grenzpunkt des ersten und zweiten Abschnittes hinzuweisen, in dessen Annahme Holtzmann heute wohl nur mit dem von ihm mit so viel Übermut behandelten J. P. Lange zusammentrifft. Es genüge, nur darauf hinzuweisen, daß Holtzmann mit seinem Versuch, Hönigs Arbeit über die Konstruktion des Evangeliums zum Abschluß zu bringen, bei jenem selbst (Zeitschr. für wiss. Theol. 1883, S. 216 ff.) wohl ein Kompliment, aber keine Nachfolge findet.

Und doch ist Hönig indessen an dem 1871 mit gleicher Parrhesie, wie der erste, vorgetragenen zweiten Teil seiner Konstruktion irre geworden. Um so mehr kommt ihm darauf an, die von ihm entdeckte „feine, durchsichtige Gliederung der Abschnitte Kap. 2—6“ intakt zu erhalten; „Holtzmann hat gewiß recht, wenn er von der Unzerstörbarkeit dieser Gliederung ausgeht“.

Da wir somit ebenso gewiß unrecht haben, so begnügen wir uns, den von Hönig nunmehr versuchten Aufbau kurz zu skizzieren. —

Durch Wild und Holtzmann hat sich Hönig überzeugen lassen, daß die Zweiteilung des ganzen Evangeliums die richtige ist, und will nunmehr die Kap. 1—11 als ersten, Kap. 12—20 als zweiten Teil des Evangeliums ansehen. Der erste derselben hat die Reihe der Selbstoffenbarungen Jesu, der zweite die der „Wirkungen" darzustellen. Es ergiebt sich zunächst die Aufgabe, das Schema von Kap. 2—6 für den größeren Umfang des neubestimmten ersten Teils zu verwerten. Nun hat Holtzmann darauf hingewiesen, daß in den beiden ersten Abschnitten (Kap. 2, 1 bis Kap. 4, 45; Kap. 4, 46 bis Kap. 5, 47) je ein galiläisches und ein judäisches Wunder einander zur Seite stehen. Im dritten (Kap. 6) werden dann zwei galiläische Wunder erzählt. Doch sind diese nach Hönig als ein „kombiniertes Wunder", als ein Doppelwunder zu betrachten, und somit stellen die galiläischen Wunder in ihrer Stufenfolge den „Positiv, Komparativ und Superlativ der Selbstoffenbarung" Jesu dar. Diesem Kreislauf galiläischer Offenbarungen aber entspricht ein judäischer. Seine beiden ersten Ringe schneiden sich mit den entsprechenden galiläischen. Das dritte, größte, judäische Zwillingswunder besteht in den beiden Großthaten der Blindenheilung und der Lazaruserweckung. Gewiß ist so „die Steigerung von der Tempelreinigung, die den Charakter des Wunders entbehrt, bis zu dem kolossalen Doppelwunder eine ungeheure". Ergiebt sich so eine vierfache Teilung des in Rede stehenden Abschnittes, so ist dieselbe doch „nur die zufällige Kehrseite der eigentlich beabsichtigten dreifachen Abstufung der beiden Aktionen in Galiläa und Judäa". Jede Gruppe hat zwei Werke, verbunden mit den dazu gehörigen Redestücken. Daß diese in der vierten Gruppe „den Geschichten vorausgehen", hat seinen „offenbaren Grund darin, daß diese Stufe die Krisis herbeiführen muß". Daß dennoch Hönig „diese vier Gruppen sehr gleichmäßig ausgeführt" findet, fällt freilich noch mehr auf, wenn man beachtet, daß die dritte nur Kap. 6, also ein, die vierte dagegen Kap. 7—12, also sechs Kapitel umfaßt, mehr als die drei anderen (Kap. 2—6) zusammengenommen.

Der Schlüssel für das Verständnis des zweiten Hauptteils liegt in Kap. 12. Dies gehört „schon logisch" in den zweiten Teil, „da es entschieden mehr Wirkung der Selbstoffenbarung als

diese selbst darstellt". „Aber entscheidend ist die überraschende Beobachtung, daß die drei Erzählungen dieses Kapitels genau korrespondieren mit den drei Teilen des zweiten Teils, daß sie diesen letztern ihre tiefere ideale Beleuchtung geben, daß sie mit einem Worte für sie das geben, was wir suchen — die Idee."

Schilderte das zwölfte Kapitel eine „dreifache Verklärung Christi", so ist der Begriff der Verklärung derjenige, welcher der Gestaltung des zweiten Teiles zugrunde liegt. Jenes aber enthält: 1) „Die Salbung der Maria — d. h. eine Verklärung Jesu im engeren Jüngerkreis" [!]; dem entspricht die Verklärung Jesu im Jüngerkreise Kap. 13—17. 2) „Den Einzug in Jerusalem — d. h. eine Verklärung Jesu als König vor dem sonst feindlichen *κόσμος*"; die Verklärung Jesu als des *βασιλεύς* gegenüber dem *κόσμος* aber bildet den Inhalt der Leidensgeschichte, Kap. 18 — 19, 37. 3) Die Stimme — eine dritte Verklärung durch Gott selbst. Diesem Momente entspricht als dritter Teil die Geschichte der Grablegung, Auferstehung und Erscheinung Jesu. Seinen Inhalt bildet die „Verklärung Christi direkt als des göttlichen Logos".

Nun aber gilt es noch, dem ersten Kapitel des Buches seine Stelle zu geben. Dieses wird für den ersten Teil desselben ähnliche Bedeutung haben, wie das zwölfte für den zweiten. „So deutlich tritt der Charakter allerdings nicht hervor", — aber was läßt sich nicht nachweisen? So wird denn nach Ausschluß des Prologs eine Vierteilung des Kapitels vollzogen, welche unter den Rubriken: „Johannes und Jesus" (Kap. 1, 19—28), „das der Welt Sünde trägt" (Kap. 1, 29—34), „das Lamm Gottes" (Kap. 1, 35—43), „der Sohn Gottes" (Kap. 1, 44—52) zu den vier Gruppen des ersten Teils in Beziehung gesetzt wird. Wir denken, dies Referat allein genügt zur Kritik des Verfahrens.

Wir sind weit davon entfernt, den Fleiß und den Scharfsinn zu verkennen, welchen Hönig und seine Nachfolger, die ja auch seine Vorgänger heißen können, an die Lösung des hier vorliegenden Problems gewandt haben. Auch heben wir gern und dankend hervor, daß gerade Hönig sich redlich bemüht, die Prinzipien seiner Einteilung dem eigentümlich johanneischen Gedankenkreise zu entnehmen; aber da liegt das Verhängnis, das ihren Bestrebungen

jeden dauernden Erfolg versagt: indem sie statt eines Evangelisten einen künstelnden Komponisten zum Verfasser des Buches machen, müssen sie scheitern an der erhabenen Einfalt des Werkes, in welchem freilich der geistige Ertrag eines ganzen reichen Lebens uns entgegentritt, aber das einst Gesehene und das seither Erlebte, beides Geschehenes, in eine wunderbare, heilige Einheit verklärt. So sehen jene, selbst was sie Richtiges sehen, doch nicht richtig. Sie fragen nach dem Schema des Buches und jagen damit Schemen nach: denn in solche Fesseln läßt sich eines Johannes Geist nicht schlagen. Je künstlicher die Schablone wird, um so mehr Künstelei gehört zu ihrer Durchführung. Und wie jeder sein εὕρηκα siegesbewußt ausruft, so stimmen am Ende ihre Zeugnisse nicht überein.

Der Stand des Prozesses — das scheint uns das deutliche Ergebnis seines bisherigen Verlaufes — fordert zu erneuter Untersuchung des Sachverhaltes auf, zu einer Untersuchung ferner, welche im Gegensatz zu den zuletzt besprochenen Versuchen mehr an die früheren sich anschließt, indem sie deren Einseitigkeiten abzustreifen und ihre methodischen Fehler zu vermeiden sich bestrebt. Ausgehend von der These de Wettes, daß nur von richtiger Erkenntnis der Tendenz des Evangeliums aus sich der Einblick in die Anlage desselben ergeben wird, fragen wir zunächst nach des Evangelisten Absicht und dem theologischen Charakter seiner Schrift.

Daß er habe die „Zeichen" darstellen wollen, in welchen der Jesus der Geschichte vor seinen Jüngern seine Herrlichkeit offenbarte (vgl. Kap. 2, 11), und zwar zu dem Zwecke, um bei seinen Lesern den Glauben an ihn als den Christus, den Sohn Gottes, zu begründen und sie damit des Heilsgutes des ewigen Lebens teilhaftig zu sehen, — das ist es, was der Evangelist am Schlusse seiner Schrift (Kap. 20, 30f.) über seine Tendenz aussagt. Tritt uns aus diesen Worten zunächst die übergreifende Einstimmigkeit seiner Absicht mit der der anderen Evangelisten entgegen — denn auch die synoptischen Evangelisten wollen Heilsbotschaft sein von Jesu, dem Messias, dem Sohne Gottes, und haben Weckung, Befestigung und Vertiefung des Glaubens an diesen zum Zwecke —,

so gilt es doch hier, die Divergenzen klar zu erkennen, welche die überwiegende Konkordanz in sich birgt. Wirklich konnte der Evangelist, ohne sich zu verleugnen, dieselben an dieser Stelle zurücktreten lassen, nachdem er seiner Schrift das ihm eigene theologische Programm vorausgeschickt und dasselbe in seiner Darstellung vollauf zur Geltung gebracht hatte. Aus dem Evangelium, insonderheit aus dem Prologe heraus haben wir somit auch die Schlußworte des Evangelisten zu interpretieren, wollen wir anders seiner Absicht gerecht werden.

Es ist vor allem das letzte Wort des Evangelisten, das ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, welches uns daran erinnert, daß wir es mit einer spezifisch johanneischen Bestimmung des Heilsgutes zu thun haben, mit dem ewigen Leben, welches der Glaubende schon im Diesseits besitzt und genießt (ἵνα πιστεύοντες ἔχητε). Diese Fassung des Begriffes aber hängt aufs engste zusammen wie mit einer Besonderheit der religiösen Weltanschauung des Johannes im allgemeinen, so auch mit der Ausgestaltung, welche seine Christologie erhalten hat. Es ist die eigentliche Absicht des Prologs, dieses Hauptstück johanneischer Lehre zu allseitigem Ausdruck zu bringen. Daß aber wirklich das, wir möchten sagen, „neutrale" Bekenntnis: Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, keineswegs im Sinne der Indifferenz gegen die verschiedenartigen Ausgestaltungen des Christusglaubens in der apostolischen Kirche verstanden werden darf, zeigt am besten der Brief des Apostels, in welchem gerade mit dieser Formel bestimmte Formen der Irrlehre abgewiesen werden. Wird ferner auf die σημεῖα als Erweise der Messianität Jesu ausdrücklich provociert, so geschieht doch auch dies nicht etwa nur in dem Sinne, in welchem dies auch bei den anderen Evangelisten statthat. Vielmehr kommen die Zeichen in Betracht als Erweise einer spezifischen, Jesu als dem Sohne Gottes eignenden δόξα (Kap. 1, 14), und durften wir deshalb die Angabe unserer Verse von vornherein aus Kap. 2, 11 (vgl. Kap. 9, 3; 11, 4. 40; 5, 36; 6, 27; 14, 11) ergänzen.

Sehen wir jedoch unter den so gewonnenen und bestimmten Gesichtspunkten das Evangelium, wie es vorliegt, an, so fällt besonders das auf, daß die Schlußworte schlechterdings keine Rück-

sicht nehmen auf den durch das ganze Evangelium hindurch verfolgten Gegensatz, in welchen die Welt als solche zu der Offenbarung Jesu als des Sohnes Gottes getreten ist. Kann somit davon nicht die Rede sein, daß die Darstellung dieses Gegensatzes und seine Entfaltung der eigentliche Zweck des Evangelisten war, so besteht doch in der Einordnung dieses Momentes der Darstellung, welches wenigstens Teile des Evangeliums völlig beherrscht (vgl. Kap. 7 u. 8), in die Gesamttendenz der Schrift das eigentliche Problem der genauen Bestimmung ihres Zweckes, wie dies die Geschichte der Auffassung seit de Wette zur Genüge darthut. Jenes Moment kann unmöglich nur die dunkle Folie bilden sollen für das andere Bild des werdenden Glaubens. Dazu ist dieser Seite der Darstellung doch viel zu viel Bedeutung eingeräumt. Sie kann auch nicht, wie die kritische Schule will, da sein, um dem Logoschristus Gelegenheit zu bieten, seine Herrlichkeit majestätischer zu entfalten — denn es ist weder an sich durchsichtig, noch steht es so im Evangelium, daß die Sonne seiner δόξα πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας der wahrheitsfeindlichen Welt gegenüber heller gestrahlt als gegenüber denen, welche als seine ἴδιοι die besonderen Gegenstände seiner Liebe (Kap. 13, 1) und die eigentlichen Empfänger seiner Offenbarungen (Kap. 20, 30) waren. — Auch werden wir der Darstellung des Prozesses der sich entwickelnden Todfeindschaft der Welt wider Jesum nicht gerecht, wenn wir annehmen, der Verfasser wolle denen den Mund schließen, welche jeder Bezeugung Jesu gegenüber auf die Thatsache hinweisen mochten, daß doch Jesus selbst mit all seiner Selbstbezeugung in Worten und Werken seine Anerkennung als Messias vonseiten seines Volkes nicht habe durchsetzen können. Freilich hat auch der Evangelist nach Kap. 12, 37 in dieser Thatsache ein Problem gesehen, welches einer Lösung bedarf. Diese aber bietet ihm das prophetische Wort. Weiß er die Verwerfung Christi durch sein Volk als Schrifterfüllung zu bezeichnen (V. 38 ff.), so wird dieselbe vielmehr zu einem Zeugnis für den, welchen sie verworfen haben. Über den Zweck aller der weit ausgeführten Verhandlungen Jesu mit seinen Gegnern klärt uns vielmehr das Folgende auf (V. 47 ff.). Sie dienen dem Nachweise, daß das Judentum, indem es trotz

aller göttlichen Beglaubigung Jesu auf dessen Verwerfung beharrte, das ihm dargebotene Heilsgut des Lebens (V. 50) von sich gewiesen und so ohne Entschuldigung (Kap. 15, 22) dem Verderben anheimgefallen: kurz, daß sein Unglaube, als bare Wahrheitsfeindschaft (Kap. 8, 45) und Gotteshaß (Kap. 15, 24), zugleich sein Gericht sei.

So aber wird die Geschichte des Unglaubens und des Gerichtes, das er in sich trägt, unmittelbar die beste Bestätigung des Satzes, welchen darzuthun der Evangelist sich vorgenommen, daß der Glaube unmittelbar den Besitz des Heiles mit sich bringt, daß der Glaubende Leben in sich hat. Will der Evangelist diesen seinen Beweis vollständig und abschließend erbringen, so darf er sich der Darstellung jenes Momentes nicht entziehen. Und suchen wir nunmehr eine Formel, welche die Selbstaussage des Evangelisten über seinen Zweck in Kap. 20, 30 f. mit Hilfe des zuletzt Entwickelten genauer bestimmt, so ergiebt sich uns als die Aufgabe des Evangelisten der Nachweis, wie gegenüber der Herrlichkeitsoffenbarung Jesu der Welt ihr Unglaube zum Gericht, den Seinen ihr Glaube zum Leben wird.

Damit aber sind uns zugleich, bestimmt und klar, die Gesichtspunkte dargeboten, von denen aus wir die Komposition des Evangelisten zu verstehen haben.

Wie die Geschichte der Dispositionsversuche zur Anschaunng gebracht, haben die Ausleger, sobald sie einmal nach einer Einteilung des Evangeliums sich umsahen, mit überwiegender Mehrheit eine Doppelgliederung wahrgenommen und geltend gemacht. Freilich über die anzunehmende Scheidemarke giebt es Differenzen. Wer nach dem äußern Schema der Festchronologie oder nach den Reisen Jesu teilen wollte, mußte sich für Kap. 11, 55 oder Kap. 12, 1 als den Anfangspunkt des Schlußteiles entscheiden. Dennoch war die Art, wie am Ende des zwölften Kapitels der Evangelist einen Rückblick thut und nicht nur selbst einen Epilog hält, sondern auch Jesu einen solchen in den Mund legt, wie er dann im Anfange des dreizehnten Kapitels ausdrücklich hinausschaut auf die nahe Voll-

endung, für die meisten doch ein allzu deutlicher Hinweis darauf, daß er erst hier die Grenzmarke der beiden Abschnitte angesetzt wissen will. Und so haben denn Lampe und Eichhorn, de Wette, Lücke, Schweizer, Baumgarten-Crusius und Reuß, Luthardt, Hengstenberg, Keil und Astié, Weizsäcker, Volkmar, Wild und Holtzmann die in Rede stehende Scheide im ganzen übereinstimmend gewürdigt, während sie in den Vielteilungen Baurs, Godets und Thomas freilich erkannt wird, aber über Gebühr zurücktritt. Ja Weizsäcker erklärt (Jahrbb. f. d. Theol. 1859, S. 713) den in Rede stehenden nicht nur für den bedeutendsten, sondern geradezu für den einzigen Abschnitt im Evangelium. Es gilt nur, die der Absicht des Evangelisten am besten entsprechende Inhaltsbestimmung für beide Teile zu gewinnen. Nun bezeichnet derselbe die mit Kap. 13, 1 angebrochene „Stunde" als die des Hinübergangs Jesu aus dieser Welt zum Vater. Dieser aber ist ein Erweis der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber der Verwerfung, welche der in die Welt als Licht Gekommene seitens der Welt erfahren hat (Kap. 16, 10). Der Sohn Gottes in der Welt — das wird somit der Gegenstand der ersten Hälfte des Evangeliums sein, welche dem entsprechend mit einem feierlichen Zeugnis Jesu von der Bedeutung seiner Erscheinung in der Welt (Kap. 12, 44—46) und seiner Verwerfung durch die Welt (V. 47 ff.) schließt. Von dem Momente an aber, wo sich in Jesu das Licht von der Welt zurückgezogen (V. 35 f.), gehört der Herr nur noch den Seinen an (Kap. 13, 1). Alles, was von nun an geschieht, sein Dienen (V. 13 ff.), Reden (Kap. 14, 25; 15, 11; 16, 1. 33), Beten (Kap. 17, 9. 13), Leiden (Kap. 15, 13) und Wiedererscheinen (Kap. 16, 16), kommt ihnen zugut. Und so entsprechen denn die beiden Hauptabschnitte im großen und ganzen der Doppelseitigkeit des Zweckes unseres Evangelisten, dem Nachweise nämlich, wie gegenüber der Herrlichkeitsoffenbarung Jesu der Welt ihr Unglaube zum Gericht, den Seinen ihr Glaube zum Leben wird.

Entscheidend ist nun aber die Frage, ob die so gefundene Zweiteilung das Gerüst, an welchem der Evangelist seine Darstellung aufbaut, auch nur in dessen wichtigsten Pfeilern zur Anschauung bringt. Nun steht, schon nach dem soeben Ausgeführten, die

wesentliche Einheitlichkeit des Abschnittes Kap. 13—20 außer Frage. Es kann sich also nur darum handeln, ob auch die erste, größere Hälfte des Evangeliums als entsprechende Einheit festzuhalten ist.

Bildet nun „der Ausgang Jesu aus der Welt" die Kehrseite und Folge seiner Verwerfung durch die Welt, so ist doch mit letzterer keineswegs der volle Inhalt des ganzen Abschnittes Kap. 1—12 ausgesprochen. Vielmehr haben schon Lücke, Baumgarten-Crusius, Schweizer, Luthardt, Reuß u. a. die Kapitel 1—4 von den folgenden ganz besonders unter dem Gesichtspunkte geschieden, daß „im auffälligsten Kontraste zum Folgenden diese Partieen fast gar keine Polemik, sondern bloß Jesu Selbstzeugnis verschiedenen Menschenklassen gegenüber enthalten" (vgl. Holtzmann a. a. O., S. 271), während von Kap. 5 an der Kampf Jesu mit der Welt den Gegenstand der Darstellung bilde. Aber so wahr es ist, daß wir in Kap. 5 eine Krisis in Jerusalem, in Kap. 6 eine Krisis in Galiläa zu erblicken haben, so haben wir uns doch zu hüten, einen Gegensatz zu konstatieren, wo doch nur von einem Fortschritt geredet werden sollte. Der Gedanke an Widerstand und Verkennung, welchen Jesus in seiner Nation (vgl. 1, 26; 2, 18; 3, 11. 32), selbst im Kreise des Täufers (3, 16) begegnet, geht vielmehr von vornherein durch die Darstellung hindurch. Selbst wo Jesus Beifall findet, muß er mißtrauen (2, 24) und drohender Anfeindung ausweichen (4, 1 ff.), oder doch den Scheinglauben seiner inneren Unwahrheit überführen (4, 44 f. 48). Dem entsprechend sagt er sowohl schon hier seine endgültige Verwerfung voraus (2, 19. 3, 12), wie er im Worte vom Gericht (3, 19 ff.; vgl. V. 36), auf die Bedeutung dieser Thatsache hinweist. Wohl steht der Gegensatz noch mehr im Hintergrund; was wir aber von Judäa und Galiläa erfahren, läßt uns erwarten, daß derselbe in beiden Landesteilen nicht lange mehr zögern werde, zutage zu treten, so daß Kap. 5 und 6 vielmehr als die Vollendung der im Früheren gesetzten Beziehungen, denn als Gegensatz zu denselben erscheint.

Es ergiebt sich somit die Frage, ob nicht vielmehr diese beiden Kapitel zum Vorigen zu ziehen sind und erst mit Kap. 7, 1 der

zweite Abschnitt zu beginnen hat. In diesem Sinne hat sich schon Olshausen, dann vor allem de Wette, Hönig (früher), Hausrat und Holtzmann ausgesprochen. Auch Baur und Thoma dürfen wir hierher rechnen, während Meyer, Hengstenberg, Weiß und Keil den Kapiteln 5 und 6 die Bedeutung eines besonderen Teiles geben. Für jene Ansicht aber scheinen uns durchschlagende Gründe zu sprechen. Ganz abgesehen von dem vollendeten Gleichmaß der so gewonnenen Teile (Kap. 1—6; 7—12) ist es zunächst ein geographischer Gesichtspunkt, welcher hier in Betracht kommt. Die Ereignisse der ersten sechs Kapitel bieten einen beständigen, wir möchten sagen rhythmischen Wechsel der Scenerie; dreimal nämlich sehen wir sich die Handlung vom Süden des Landes nach dessen Norden fortbewegen (vgl. 1, 28. 44 mit 2, 1; 2, 13 f. 23. 3, 22 mit 4, 1. 43. 46; 5, 1 mit 6, 1. 59). Ganz anders jenseits der Marke 7, 1: Nachdem Jesus einmal den entscheidenden Übergang auf judäischen Boden vollzogen (V. 2—10), kehrt er nicht wieder in seine Heimat zurück. Ja noch mehr. Alle irgend bedeutenden Ereignisse des ganzen Abschnittes geschehen in Jerusalem oder doch in dessen unmittelbarer Nähe, gewissermaßen unter den Augen der Hauptstadt (vgl. die Notiz über Bethanien 11, 18 f. und 12, 9). Ähnlich zerstreut, wie nach ihrer Örtlichkeit, liegen ferner hinsichtlich des Zeitraumes, in welchen sie fallen, die Ereignisse des ersten Abschnittes, während die des zweiten in viel höherem Maße geschlossen erscheinen. Jene füllen (vgl. 2, 13 mit 6, 4) einen Zeitraum von mehr als einem Jahre aus, während vom Laubhüttenfest bis zum Todespassa nur einige Monate verlaufen, so daß die Erzählungsweise dieses Abschnittes einen mehr zusammenhängenden, weniger episodischen Charakter trägt.

Wichtiger aber noch, als diese aus der Ökonomie des Buches genommenen Argumente, sind andere, aus seinem Inhalt sich ergebende. Man hat oft von einem dramatischen Charakter desselben geredet, wie er sich aus der durch das ganze Buch hin vorwaltenden Beziehung Jesu auf Welt und Jünger ergeben. Haben wir dem entsprechend im ersten Teile die Exposition zu erwarten, so muß diese nicht nur Jesum in seiner Manifestation an die Welt darstellen, sondern auch die Welt als das, als was sie für

den Evangelisten in Betracht kommt, erscheinen lassen, als dem Umkreis gottentfremdeten Scheinlebens, welcher nicht anders als in unbedingtem Gottes- und Christushaß sein Wesen vollenden kann; sie muß endlich, und das ist das Wichtigste, uns auch den Kreis der Jünger als einen im Gegensatze zu Christum verwerfenden Welt sich um das Bekenntnis zu Jesu zusammenschließenden darthun. Letzteres aber ist nicht schon in Kap. 1, es ist erst in Kap. 6 gegeben. Dort erscheinen zum erstenmale, im Gegensatze zum Unglauben und zu untreuem Halbglauben (V. 60. 66), die Zwölfe (V. 67), welche Jesus — nämlich *ἐκ τοῦ κόσμου* (15, 16) — ausgewählt (V. 70). Ihr Anschluß an Jesum (Kap. 1) hat sie zu Glauben und Erkenntnis geführt (6, 69), und freudig bekennen sie, daß sie in ihm gefunden, was die Welt in ihm verworfen (V. 33 ff.): das Heilsgut des ewigen Lebens (V. 68). Es hat seine Wahrheit, was man gesagt, daß die Fortbewegung des johanneischen Gedankens eine kreisförmige sei. Nun: der erste Kreislauf der Grundidee unseres Evangeliums ist da geschlossen, wo es zum erstenmale erfahrungsmäßig festgestellt ist, was das Evangelium zu zeigen unternimmt: wie gegenüber der Herrlichkeitsoffenbarung Jesu der Welt ihr Unglaube zum Gericht, den Seinen ihr Glaube zum Leben wird.

Tritt uns in dem Bekenntnis der Jünger recht eigentlich der positive Ertrag des ersten Teiles des Evangeliums entgegen, so treten dieselben im folgenden Teile zurück gegenüber ganz anderen Gestalten. Unglaube und Halbglaube allein sind es, womit es in den nächsten Kapiteln der Herr zu thun hat, durch seine leiblichen Brüder, die Hierarchen, die Jerusalemiten und das Volk im ganzen repräsentiert. Wohl wird nachher wieder mehr Rücksicht auf sie genommen (9, 2; 11, 7 ff.; 12, 4. 16. 21); aber alle diese Abschnitte haben es doch nicht sowohl mit der Vollendung der Beziehungen Jesu zu den Jüngern, als vielmehr mit der Vollendung des Gerichtes über die Welt (12, 31) und mit der Vorbereitung der Katastrophe des Lebens des Herrn zu thun. So bleibt es denn dabei: Kap. 7—12 bilden eine einheitliche Gruppe von Geschichtsbildern und Redekompositionen, durchweg vom Gegensatze Jesu zur Welt beherrscht. Und dem entspricht

endlich der Rückblick des Evangelisten in 12, 36 ff., welcher vom Unglauben und seinem Verhängnis handelt.

Um so bemerkbarer ist es dann — und dies dient wiederum der Korrektheit unserer Grenzbestimmung des ersten Teiles zum Belege —, wie der Anfang des dritten Teiles augenscheinlich wieder auf das zurückgreift, was wir in Kap. 6 über den Zusammenschluß eines Jesum bekennenden Jüngerkreises erfahren haben. Diese bilden nun, im Gegensatze zu dem Volke (1, 11), über dessen Unglauben in Kap. 7—12 das Gericht gehalten worden, die Angehörigen des Herrn, die Seinen (13, 1). Wie aber dort (6, 70) der Blick vom Kreise der Getreuen sogleich zu dem Teufel in ihrer Mitte sich wendet, so auch hier (V. 2). Wie Teil II die eine Seite der in Kap. 1—6 gesetzten Beziehungen zum Abschluß brachte, so der dritte wesentlich die andere. Er vollendet den Glauben der Jünger (13, 31; 14, 1. 12. 27; 16, 29 f.; 17, 6 ff. 25 f.; 20, 27 ff.) und bringt für Jesum selbst so Tod wie Verherrlichung. Und wenn wir am Ende dieses Abschnittes wieder ein Jüngerbekenntnis finden, nur fester begründet und weitergreifend als das erste, so tritt wieder springend die Korrespondenz mit dem Schlusse des ersten Teiles ins Licht. Aber noch mehr! Der Evangelist schließt, wie schon hervorgehoben, seine Schrift mit dem Wort vom ewigen Leben, das der Glaube genießt (20, 31). Vom Glauben an ihn (12, 44) und von der ἐντολή des Vaters, welche ewiges Leben sei (V. 50), redet aber auch am Ende des zweiten Teiles der Herr. Und zu den Worten ewigen Lebens, die sie glaubend an Jesu Messianität bei ihm empfangen (6, 68 f.), bekennt sich schon Petrus im Namen der Jünger am Ende des ersten.

Ist nun dem letzten Abschnitt vom Evangelisten selbst gewissermaßen die Überschrift gegeben: „Jesu Hingang aus der Welt" (13, 1), während der zweite sich von selbst als „Jesu Kampf mit der Welt" darstellt, so dürfte die Benennung: „Jesu Offenbarung an die Welt" gerade für den ersten Teil sich eignen als den, welcher die Exposition der im Evangelium wirksamen Mächte zu geben hat.

Schon bei der Bestimmung der Abgrenzung des ersten Teiles dem zweiten gegenüber hatten wir darauf zu verweisen, daß in Kap. 1—6 die Erzählung in dreimaligem Wechsel sich rhythmisch vom Süden des Landes nach dessen Norden fortbewegt. Ist uns damit unmittelbar die äußere Gliederung unseres Teiles an die Hand gegeben, so erübrigt nur noch der Nachweis, wie mit dem äußeren Fortschritt der Erzählung auch die Darstellung der Idee des Buches Schritt hält.

Kap. 1 — 2, 12; 2, 13 — 4, 54; 5, 1 — 6, 71 sind also die Abschnitte, welche wir ins Auge zu fassen haben. Es ist Jesu Einführung in die Welt, was uns der erste dieser Abschnitte darstellt. Als der Vermittler derselben tritt uns sogleich 1, 6 der Täufer entgegen, gesandt, zu zeugen vom Lichte, daß alle durch ihn glauben möchten (V. 7). So ist es denn zunächst das Täuferzeugnis, in welchem sich uns Jesu eigene Herrlichkeitsoffenbarung vorbereitet (V. 15. 19ff. 29ff. 36). Aber schon das erste Erscheinen des Herrn selbst, obwohl des Glanzes äußerer Wunder entbehrend, ist dazu angethan, von ihm das Größeste erwarten zu lassen. Züge übernatürlichen Blickes in Zukunft (V. 43), Herz (V. 48) und Vergangenheit (V. 49) lassen ahnen, was sein Wort versichert (V. 52): daß an ihm des Vaters Herrlichkeit zur Erscheinung kommen werde. Im Kana-Wunder (2, 1ff.) offenbart Jesus zum erstenmale, welche Werke der Vater ihm zu thun verliehen hat.

Die Welt ist eher da, als die Offenbarung des Sohnes an sie stattfindet. Und die Stellung, welche sie in ihren Repräsentanten, den Hierarchen Jerusalems (1, 19), den Pharisäern zumal (V. 24) zum wegbereitenden Zeugnisse des Täufers (V. 23) einnimmt, läßt erwarten, welche Stellung jene zu der Offenbarung dessen einnehmen werden, welchen sie nicht kennen (V. 26). Die Absicht Gottes bei Sendung des Täufers, daß Jesus offenbar werde in Israel (V. 31), daß alle durch ihn glauben sollten (V. 7), wird jedenfalls nur sehr unvollkommen erreicht. Um des Unglaubens der Welt willen führt also Jesu Weg aus Verborgenheit (V. 26) in Verborgenheit, in die Stille eines häuslichen Kreises in Kapernaum (2, 12).

Doch führt des Täufers Zeugnis Jesu **Jünger** zu (1, 35ff.). Und auf Grund eigenen Schauens (V. 40. 47. 51) bekennen diese bald, was sie an Jesu „gefunden“ (V. 42. 46). Ihrem Messiasglauben wird die Offenbarung göttlicher Herrlichkeit an Jesu verheißen (V. 52). Im Kana-Wunder schauen sie dieselbe (2, 11 vgl. 1, 14) und **glauben** an ihn (vgl. schon 1, 51). Eben der Kreis, in welchen wir 2, 12 geführt werden, erscheint als der positive, wenn auch noch keineswegs gesicherte (vgl. 7, 5) Ertrag der Einführung Jesu in die Welt.

Jesu erstes öffentliches Auftreten und sein Rückzug; — das ist die Überschrift, welche der zweite Abschnitt des ersten Teiles (2, 13 — 4, 54) trägt. Dieselbe markiert sogleich den Fortschritt, welchen dieser dem ersten gegenüber, besonders nach der Seite der Selbstoffenbarung Jesu und seiner Verwerfung durch die Welt, darzustellen bestimmt ist.

Es ist schon **Herrlichkeitsoffenbarung**, wenn der Sohn (2, 16) am Erlösungsfeste (V. 13) in seinen Tempel eintretend (V. 13), nach der Verkündigung des Täufers „seine Tenne zu fegen“ beginnt im prophetisch verkündeten Eifer um Gottes Haus (V. 17). In dem σημεῖον, welches er darbietet (V. 19), bezeugt er sich als den zur Errichtung der wahren Theokratie berufenen. In nie gesehener Wunderherrlichkeit (2, 23; 3, 2; 4, 45) das Staunen und Fragen des Volkes erregend, ist er zugleich, wie der Kenner der Herzen (2, 24 vgl. 3, 3ff.), so der einzige Offenbarer der ἐπουράνια (3, 12f.) und der eingeborene Sohn (V. 16), der Retter der Welt (V. 14ff., vgl. 4, 42). Als Täufer im jüdischen Lande (3, 22) hat er bald den Vorgänger überflügelt (V. 23. 26; 4, 1), während dessen Zeugnis von ihm, dem Bräutigam, dem Himmlischen, dem Gesandten Gottes, dem Sohne, eben jetzt am vollsten klingt (3, 27ff.). Noch auf dem Rückzug offenbart er sich dem samaritanischen Weibe als der messianische Prophet, der Spender lebendigen Wassers (4, 10ff. 19ff. 25) und giebt dem bittenden Königischen einen Beweis seiner rettenden Helfermacht (V. 46ff.).

Dem gegenüber ist die Haltung der **Welt** von vornherein kritisch, ja ablehnend. Zwar gehen die Hierarchen unter dem über-

so gilt es doch hier, die Divergenzen klar zu erkennen, welche die überwiegende Konsonanz in sich birgt. Wirklich konnte der Evangelist, ohne sich zu verleugnen, dieselben an dieser Stelle zurücktreten lassen, nachdem er seiner Schrift das ihm eigene theologische Programm vorausgeschickt und dasselbe in seiner Darstellung vollauf zur Geltung gebracht hatte. Aus dem Evangelium, insonderheit aus dem Prologe heraus haben wir somit auch die Schlußworte des Evangelisten zu interpretieren, wollen wir anders seiner Absicht gerecht werden.

Es ist vor allem das letzte Wort des Evangelisten, das *ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, welches uns daran erinnert, daß wir es mit einer spezifisch johanneischen Bestimmung des Heilsgutes zu thun haben, mit dem ewigen Leben, welches der Glaubende schon im Diesseits besitzt und genießt (*ἵνα πιστεύοντες ἔχητε*). Diese Fassung des Begriffes aber hängt aufs engste zusammen wie mit einer Besonderheit der religiösen Weltanschauung des Johannes im allgemeinen, so auch mit der Ausgestaltung, welche seine Christologie erhalten hat. Es ist die eigentliche Absicht des Prologs, dieses Hauptstück johanneischer Lehre zu allseitigem Ausdruck zu bringen. Daß aber wirklich das, wir möchten sagen, „neutrale" Bekenntnis: *Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς το˜ θεοῦ*, keineswegs im Sinne der Indifferenz gegen die verschiedenartigen Ausgestaltungen des Christusglaubens in der apostolischen Kirche verstanden werden darf, zeigt am besten der Brief des Apostels, in welchem gerade mit dieser Formel bestimmte Formen der Irrlehre abgewiesen werden. Wird ferner auf die *σημεῖα* als Erweise der Messianität Jesu ausdrücklich provociert, so geschieht doch auch dies nicht etwa nur in dem Sinne, in welchem dies auch bei den anderen Evangelisten statthat. Vielmehr kommen die Zeichen in Betracht als Erweise einer spezifischen, Jesu als dem Sohne Gottes eignenden *δόξα* (Kap. 1, 14), und durften wir deshalb die Angabe unserer Verse von vornherein aus Kap. 2, 11 (vgl. Kap. 9, 3; 11, 4. 40; 5, 36; 6, 27; 14, 11) ergänzen.

Sehen wir jedoch unter den so gewonnenen und bestimmten Gesichtspunkten das Evangelium, wie es vorliegt, an, so fällt besonders das auf, daß die Schlußworte schlechterdings keine Rück-

sicht nehmen auf den durch das ganze Evangelium hindurch verfolgten Gegensatz, in welchen die Welt als solche zu der Offenbarung Jesu als des Sohnes Gottes getreten ist. Kann somit davon nicht die Rede sein, daß die Darstellung dieses Gegensatzes und seine Entfaltung der eigentliche Zweck des Evangelisten war, so besteht doch in der Einordnung dieses Momentes der Darstellung, welches wenigstens Teile des Evangeliums völlig beherrscht (vgl. Kap. 7 u. 8), in die Gesamttendenz der Schrift das eigentliche Problem der genauen Bestimmung ihres Zweckes, wie dies die Geschichte der Auffassung seit de Wette zur Genüge darthut. Jenes Moment kann unmöglich nur die dunkle Folie bilden sollen für das andere Bild des werdenden Glaubens. Dazu ist dieser Seite der Darstellung doch viel zu viel Bedeutung eingeräumt. Sie kann auch nicht, wie die kritische Schule will, da sein, um dem Logoschristus Gelegenheit zu bieten, seine Herrlichkeit majestätischer zu entfalten — denn es ist weder an sich durchsichtig, noch steht es so im Evangelium, daß die Sonne seiner δόξα πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας der wahrheitsfeindlichen Welt gegenüber heller gestrahlt als gegenüber denen, welche als seine ἴδιοι die besonderen Gegenstände seiner Liebe (Kap. 13, 1) und die eigentlichen Empfänger seiner Offenbarungen (Kap. 20, 30) waren. — Auch werden wir der Darstellung des Prozesses der sich entwickelnden Todfeindschaft der Welt wider Jesum nicht gerecht, wenn wir annehmen, der Verfasser wolle denen den Mund schließen, welche jeder Bezeugung Jesu gegenüber auf die Thatsache hinweisen mochten, daß doch Jesus selbst mit all seiner Selbstbezeugung in Worten und Werken seine Anerkennung als Messias vonseiten seines Volkes nicht habe durchsetzen können. Freilich hat auch der Evangelist nach Kap. 12, 37 in dieser Thatsache ein Problem gesehen, welches einer Lösung bedarf. Diese aber bietet ihm das prophetische Wort. Weiß er die Verwerfung Christi durch sein Volk als Schrifterfüllung zu bezeichnen (V. 38 ff.), so wird dieselbe vielmehr zu einem Zeugnis für den, welchen sie verworfen haben. Über den Zweck aller der weit ausgeführten Verhandlungen Jesu mit seinen Gegnern klärt uns vielmehr das Folgende auf (V. 47 ff.). Sie dienen dem Nachweise, daß das Judentum, indem es trotz

aller göttlichen Beglaubigung Jesu auf dessen Verwerfung beharrte, das ihm dargebotene Heilsgut des Lebens (V. 50) von sich gewiesen und so ohne Entschuldigung (Kap. 15, 22) dem Verderben anheimgefallen: kurz, daß sein Unglaube, als bare Wahrheitsfeindschaft (Kap. 8, 45) und Gotteshaß (Kap. 15, 24), zugleich sein Gericht sei.

So aber wird die Geschichte des Unglaubens und des Gerichtes, das er in sich trägt, unmittelbar die beste Bestätigung des Satzes, welchen darzuthun der Evangelist sich vorgenommen, daß der Glaube unmittelbar den Besitz des Heiles mit sich bringt, daß der Glaubende Leben in sich hat. Will der Evangelist diesen seinen Beweis vollständig und abschließend erbringen, so darf er sich der Darstellung jenes Momentes nicht entziehen. Und suchen wir nunmehr eine Formel, welche die Selbstaussage des Evangelisten über seinen Zweck in Kap. 20, 30 f. mit Hilfe des zuletzt Entwickelten genauer bestimmt, so ergiebt sich uns als die Aufgabe des Evangelisten der Nachweis, wie gegenüber der Herrlichkeitsoffenbarung Jesu der Welt ihr Unglaube zum Gericht, den Seinen ihr Glaube zum Leben wird.

Damit aber sind uns zugleich, bestimmt und klar, die Gesichtspunkte dargeboten, von denen aus wir die Komposition des Evangelisten zu verstehen haben.

Wie die Geschichte der Dispositionsversuche zur Anschauung gebracht, haben die Ausleger, sobald sie einmal nach einer Einteilung des Evangeliums sich umsahen, mit überwiegender Mehrheit eine Doppelgliederung wahrgenommen und geltend gemacht. Freilich über die anzunehmende Scheidemarke giebt es Differenzen. Wer nach dem äußern Schema der Festchronologie oder nach den Reisen Jesu teilen wollte, mußte sich für Kap. 11, 55 oder Kap. 12, 1 als den Anfangspunkt des Schlußteiles entscheiden. Dennoch war die Art, wie am Ende des zwölften Kapitels der Evangelist einen Rückblick thut und nicht nur selbst einen Epilog hält, sondern auch Jesu einen solchen in den Mund legt, wie er dann im Anfange des dreizehnten Kapitels ausdrücklich hinausschaut auf die nahe Voll-

endung, für die meisten doch ein allzu deutlicher Hinweis darauf, daß er erst hier die Grenzmarke der beiden Abschnitte angesetzt wissen will. Und so haben denn Lampe und Eichhorn, de Wette, Lücke, Schweizer, Baumgarten-Crusius und Reuß, Luthardt, Hengstenberg, Keil und Astié, Weizsäcker, Volkmar, Wild und Holtzmann die in Rede stehende Scheide im ganzen übereinstimmend gewürdigt, während sie in den Vielteilungen Baurs, Godets und Thomas freilich erkannt wird, aber über Gebühr zurücktritt. Ja Weizsäcker erklärt (Jahrbb. f. d. Theol. 1859, S. 713) den in Rede stehenden nicht nur für den bedeutendsten, sondern geradezu für den einzigen Abschnitt im Evangelium. Es gilt nur, die der Absicht des Evangelisten am besten entsprechende Inhaltsbestimmung für beide Teile zu gewinnen. Nun bezeichnet derselbe die mit Kap. 13, 1 angebrochene „Stunde" als die des Hinübergangs Jesu aus dieser Welt zum Vater. Dieser aber ist ein Erweis der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber der Verwerfung, welche der in die Welt als Licht Gekommene seitens der Welt erfahren hat (Kap. 16, 10). Der Sohn Gottes in der Welt — das wird somit der Gegenstand der ersten Hälfte des Evangeliums sein, welche dem entsprechend mit einem feierlichen Zeugnis Jesu von der Bedeutung seiner Erscheinung in der Welt (Kap. 12, 44—46) und seiner Verwerfung durch die Welt (V. 47 ff.) schließt. Von dem Momente an aber, wo sich in Jesu das Licht von der Welt zurückgezogen (V. 35 f.), gehört der Herr nur noch den Seinen an (Kap. 13, 1). Alles, was von nun an geschieht, sein Dienen (V. 13 ff.), Reden (Kap. 14, 25; 15, 11; 16, 1. 33), Beten (Kap. 17, 9. 13), Leiden (Kap. 15, 13) und Wiedererscheinen (Kap. 16, 16), kommt ihnen zugut. Und so entsprechen denn die beiden Hauptabschnitte im großen und ganzen der Doppelseitigkeit des Zweckes unseres Evangelisten, dem Nachweise nämlich, wie gegenüber der Herrlichkeitsoffenbarung Jesu der Welt ihr Unglaube zum Gericht, den Seinen ihr Glaube zum Leben wird.

Entscheidend ist nun aber die Frage, ob die so gefundene Zweiteilung das Gerüst, an welchem der Evangelist seine Darstellung aufbaut, auch nur in dessen wichtigsten Pfeilern zur Anschauung bringt. Nun steht, schon nach dem soeben Ausgeführten, die

wesentliche Einheitlichkeit des Abschnittes Kap. 13—20 außer Frage. Es kann sich also nur darum handeln, ob auch die erste, größere Hälfte des Evangeliums als entsprechende Einheit festzuhalten ist.

Bildet nun „der Ausgang Jesu aus der Welt" die Kehrseite und Folge seiner Verwerfung durch die Welt, so ist doch mit letzterer keineswegs der volle Inhalt des ganzen Abschnittes Kap. 1—12 ausgesprochen. Vielmehr haben schon Lücke, Baumgarten-Crusius, Schweizer, Luthardt, Reuß u. a. die Kapitel 1—4 von den folgenden ganz besonders unter dem Gesichtspunkte geschieden, daß „im auffälligsten Kontraste zum Folgenden diese Partieen fast gar keine Polemik, sondern bloß Jesu Selbstzeugnis verschiedenen Menschenklassen gegenüber enthalten" (vgl. Holtzmann a. a. O., S. 271), während von Kap. 5 an der Kampf Jesu mit der Welt den Gegenstand der Darstellung bilde. Aber so wahr es ist, daß wir in Kap. 5 eine Krisis in Jerusalem, in Kap. 6 eine Krisis in Galiläa zu erblicken haben, so haben wir uns doch zu hüten, einen Gegensatz zu konstatieren, wo doch nur von einem Fortschritt geredet werden sollte. Der Gedanke an Widerstand und Verkennung, welchen Jesus in seiner Nation (vgl. 1, 26; 2, 18; 3, 11. 32), selbst im Kreise des Täufers (3, 16) begegnet, geht vielmehr von vornherein durch die Darstellung hindurch. Selbst wo Jesus Beifall findet, muß er mißtrauen (2, 24) und drohender Anfeindung ausweichen (4, 1 ff.), oder doch den Scheinglauben seiner inneren Unwahrheit überführen (4, 44 f. 48). Dem entsprechend sagt er sowohl schon hier seine endgültige Verwerfung voraus (2, 19. 3, 12), wie er im Worte vom Gericht (3, 19 ff.; vgl. V. 36), auf die Bedeutung dieser Thatsache hinweist. Wohl steht der Gegensatz noch mehr im Hintergrund; was wir aber von Judäa und Galiläa erfahren, läßt uns erwarten, daß derselbe in beiden Landesteilen nicht lange mehr zögern werde, zutage zu treten, so daß Kap. 5 und 6 vielmehr als die Vollendung der im Früheren gesetzten Beziehungen, denn als Gegensatz zu demselben erscheint.

Es ergiebt sich somit die Frage, ob nicht vielmehr diese beiden Kapitel zum Vorigen zu ziehen sind und erst mit Kap. 7, 1 der

zweite Abschnitt zu beginnen hat. In diesem Sinne hat sich schon Olshausen, dann vor allem de Wette, Hönig (früher), Hausrat und Holtzmann ausgesprochen. Auch Baur und Thoma dürfen wir hierher rechnen, während Meyer, Hengstenberg, Weiß und Keil den Kapiteln 5 und 6 die Bedeutung eines besonderen Teiles geben. Für jene Ansicht aber scheinen uns durchschlagende Gründe zu sprechen. Ganz abgesehen von dem vollendeten Gleichmaß der so gewonnenen Teile (Kap. 1—6; 7—12) ist es zunächst ein geographischer Gesichtspunkt, welcher hier in Betracht kommt. Die Ereignisse der ersten sechs Kapitel bieten einen beständigen, wir möchten sagen rhythmischen Wechsel der Scenerie; dreimal nämlich sehen wir sich die Handlung vom Süden des Landes nach dessen Norden fortbewegen (vgl. 1, 28. 44 mit 2, 1; 2, 13 f. 23. 3, 22 mit 4, 1. 43. 46; 5, 1 mit 6, 1. 59). Ganz anders jenseits der Marke 7, 1: Nachdem Jesus einmal den entscheidenden Übergang auf judäischen Boden vollzogen (V. 2—10), kehrt er nicht wieder in seine Heimat zurück. Ja noch mehr. Alle irgend bedeutenden Ereignisse des ganzen Abschnittes geschehen in Jerusalem oder doch in dessen unmittelbarer Nähe, gewissermaßen unter den Augen der Hauptstadt (vgl. die Notiz über Bethanien 11, 18 f. und 12, 9). Ähnlich zerstreut, wie nach ihrer Örtlichkeit, liegen ferner hinsichtlich des Zeitraumes, in welchen sie fallen, die Ereignisse des ersten Abschnittes, während die des zweiten in viel höherem Maße geschlossen erscheinen. Jene füllen (vgl. 2, 13 mit 6, 4) einen Zeitraum von mehr als einem Jahre aus, während vom Laubhüttenfest bis zum Todespassa nur einige Monate verlaufen, so daß die Erzählungsweise dieses Abschnittes einen mehr zusammenhängenden, weniger episodischen Charakter trägt.

Wichtiger aber noch, als diese aus der Ökonomie des Buches genommenen Argumente, sind andere, aus seinem Inhalt sich ergebende. Man hat oft von einem dramatischen Charakter desselben geredet, wie er sich aus der durch das ganze Buch hin vorwaltenden Beziehung Jesu auf Welt und Jünger ergeben. Haben wir dem entsprechend im ersten Teile die Exposition zu erwarten, so muß diese nicht nur Jesum in seiner Manifestation an die Welt darstellen, sondern auch die Welt als das, als was sie für

den Evangelisten in Betracht kommt, erscheinen lassen, als den Umkreis gottentfremdeten Scheinlebens, welcher nicht anders als in unbedingtem Gottes- und Christushaß sein Wesen vollenden kann; sie muß endlich, und das ist das Wichtigste, uns auch den Kreis der Jünger als einen im Gegensatze zu Christum verwerfenden Welt sich um das Bekenntnis zu Jesu zusammenschließenden darthun. Letzteres aber ist nicht schon in Kap. 1, es ist erst in Kap. 6 gegeben. Dort erscheinen zum erstenmale, im Gegensatze zum Unglauben und zu untreuem Halbglauben (V. 60. 66), die Zwölfe (V. 67), welche Jesus — nämlich *ἐκ τοῦ κόσμου* (15, 16) — ausgewählt (V. 70). Ihr Anschluß an Jesum (Kap. 1) hat sie zu Glauben und Erkenntnis geführt (6, 69), und freudig bekennen sie, daß sie in ihm gefunden, was die Welt in ihm verworfen (V. 33ff.): das Heilsgut des ewigen Lebens (V. 68). Es hat seine Wahrheit, was man gesagt, daß die Fortbewegung des johanneischen Gedankens eine kreisförmige sei. Nun: der erste Kreislauf der Grundidee unseres Evangeliums ist da geschlossen, wo es zum erstenmale erfahrungsmäßig festgestellt ist, was das Evangelium zu zeigen unternimmt: wie gegenüber der Herrlichkeitsoffenbarung Jesu der Welt ihr Unglaube zum Gericht, den Seinen ihr Glaube zum Leben wird.

Tritt uns in dem Bekenntnis der Jünger recht eigentlich der positive Ertrag des ersten Teiles des Evangeliums entgegen, so treten dieselben im folgenden Teile zurück gegenüber ganz anderen Gestalten. Unglaube und Halbglaube allein sind es, womit es in den nächsten Kapiteln der Herr zu thun hat, durch seine leiblichen Brüder, die Hierarchen, die Jerusalemiten und das Volk im ganzen repräsentiert. Wohl wird nachher wieder mehr Rücksicht auf sie genommen (9, 2; 11, 7ff.; 12, 4. 16. 21); aber alle diese Abschnitte haben es doch nicht sowohl mit der Vollendung der Beziehungen Jesu zu den Jüngern, als vielmehr mit der Vollendung des Gerichtes über die Welt (12, 31) und mit der Vorbereitung der Katastrophe des Lebens des Herrn zu thun. So bleibt es denn dabei: Kap. 7—12 bilden eine einheitliche Gruppe von Geschichtsbildern und Redekompositionen, durchweg vom Gegensatze Jesu zur Welt beherrscht. Und dem entspricht

endlich der Rückblick des Evangelisten in 12, 36ff., welcher vom Unglauben und seinem Verhängnis handelt.

Um so bemerkbarer ist es dann — und dies dient wiederum der Korrektheit unserer Grenzbestimmung des ersten Teiles zum Belege —, wie der Anfang des dritten Teiles augenscheinlich wieder auf das zurückgreift, was wir in Kap. 6 über den Zusammenschluß eines Jesum bekennenden Jüngerkreises erfahren haben. Diese bilden nun, im Gegensatze zu dem Volke (1, 11), über dessen Unglauben in Kap. 7—12 das Gericht gehalten worden, die Angehörigen des Herrn, die Seinen (13, 1). Wie aber dort (6, 70) der Blick vom Kreise der Getreuen sogleich zu dem Teufel in ihrer Mitte sich wendet, so auch hier (V. 2). Wie Teil II die eine Seite der in Kap. 1—6 gesetzten Beziehungen zum Abschluß brachte, so der dritte wesentlich die andere. Er vollendet den Glauben der Jünger (13, 31; 14, 1. 12. 27; 16, 29f.; 17, 6ff. 25f.; 20, 27ff.) und bringt für Jesum selbst so Tod wie Verherrlichung. Und wenn wir am Ende dieses Abschnittes wieder ein Jüngerbekenntnis finden, nur fester begründet und weitergreifend als das erste, so tritt wieder springend die Korrespondenz mit dem Schlusse des ersten Teiles ins Licht. Aber noch mehr! Der Evangelist schließt, wie schon hervorgehoben, seine Schrift mit dem Wort vom ewigen Leben, das der Glaube genießt (20, 31). Vom Glauben an ihn (12, 44) und von der *ἐντολή* des Vaters, welche ewiges Leben sei (V. 50), redet aber auch am Ende des zweiten Teiles der Herr. Und zu den Worten ewigen Lebens, die sie glaubend an Jesu Messianität bei ihm empfangen (6, 68f.), bekennt sich schon Petrus im Namen der Jünger am Ende des ersten.

Ist nun dem letzten Abschnitt vom Evangelisten selbst gewissermaßen die Überschrift gegeben: „Jesu Hingang aus der Welt" (13, 1), während der zweite sich von selbst als „Jesu Kampf mit der Welt" darstellt, so dürfte die Benennung: „Jesu Offenbarung an die Welt" gerade für den ersten Teil sich eignen als den, welcher die Exposition der im Evangelium wirksamen Mächte zu geben hat.

Schon bei der Bestimmung der Abgrenzung des ersten Teiles dem zweiten gegenüber hatten wir darauf zu verweisen, daß in Kap. 1—6 die Erzählung in dreimaligem Wechsel sich rhythmisch vom Süden des Landes nach dessen Norden fortbewegt. Ist uns damit unmittelbar die äußere Gliederung unseres Teiles an die Hand gegeben, so erübrigt nur noch der Nachweis, wie mit dem äußeren Fortschritt der Erzählung auch die Darstellung der Idee des Buches Schritt hält.

Kap. 1 — 2, 12; 2, 13 — 4, 54; 5, 1 — 6, 71 sind also die Abschnitte, welche wir ins Auge zu fassen haben. Es ist Jesu Einführung in die Welt, was uns der erste dieser Abschnitte darstellt. Als der Vermittler derselben tritt uns sogleich 1, 6 der Täufer entgegen, gesandt, zu zeugen vom Lichte, daß alle durch ihn glauben möchten (V. 7). So ist es denn zunächst das Täuferzeugnis, in welchem sich uns Jesu eigene Herrlichkeitsoffenbarung vorbereitet (V. 15. 19 ff. 29 ff. 36). Aber schon das erste Erscheinen des Herrn selbst, obwohl des Glanzes äußerer Wunder entbehrend, ist dazu angethan, von ihm das Größeste erwarten zu lassen. Züge übernatürlichen Blickes in Zukunft (V. 43), Herz (V. 48) und Vergangenheit (V. 49) lassen ahnen, was sein Wort versichert (V. 52): daß an ihm des Vaters Herrlichkeit zur Erscheinung kommen werde. Im Kana-Wunder (2, 1 ff.) offenbart Jesus zum erstenmale, welche Werke der Vater ihm zu thun verliehen hat.

Die Welt ist eher da, als die Offenbarung des Sohnes an sie stattfindet. Und die Stellung, welche sie in ihren Repräsentanten, den Hierarchen Jerusalems (1, 19), den Pharisäern zumal (V. 24) zum wegbereitenden Zeugnisse des Täufers (V. 23) einnimmt, läßt erwarten, welche Stellung jene zu der Offenbarung dessen einnehmen werden, welchen sie nicht kennen (V. 26). Die Absicht Gottes bei Sendung des Täufers, daß Jesus offenbar werde in Israel (V. 31), daß alle durch ihn glauben sollten (V. 7), wird jedenfalls nur sehr unvollkommen erreicht. Um des Unglaubens der Welt willen führt also Jesu Weg aus Verborgenheit (V. 26) in Verborgenheit, in die Stille eines häuslichen Kreises in Kapernaum (2, 12).

Doch führt des Täufers Zeugnis Jesu Jünger zu (1, 35ff.). Und auf Grund eigenen Schauens (V. 40. 47. 51) bekennen diese bald, was sie an Jesu „gefunden" (V. 42. 46). Ihrem Messiasglauben wird die Offenbarung göttlicher Herrlichkeit an Jesu verheißen (V. 52). Im Kana-Wunder schauen sie dieselbe (2, 11 vgl. 1, 14) und glauben an ihn (vgl. schon 1, 51). Eben der Kreis, in welchen wir 2, 12 geführt werden, erscheint als der positive, wenn auch noch keineswegs gesicherte (vgl. 7, 5) Ertrag der Einführung Jesu in die Welt.

Jesu erstes öffentliches Auftreten und sein Rückzug; — das ist die Überschrift, welche der zweite Abschnitt des ersten Teiles (2, 13 — 4, 54) trägt. Dieselbe markiert sogleich den Fortschritt, welchen dieser dem ersten gegenüber, besonders nach der Seite der Selbstoffenbarung Jesu und seiner Verwerfung durch die Welt, darzustellen bestimmt ist.

Es ist schon Herrlichkeitsoffenbarung, wenn der Sohn (2, 16) am Erlösungsfeste (V. 13) in seinen Tempel eintretend (V. 13), nach der Verkündigung des Täufers „seine Tenne zu fegen" beginnt im prophetisch verkündeten Eifer um Gottes Haus (V. 17). In dem σημεῖον, welches er darbietet (V. 19), bezeugt er sich als den zur Errichtung der wahren Theokratie berufenen. In nie gesehener Wunderherrlichkeit (2, 23; 3, 2; 4, 45) das Staunen und Fragen des Volkes erregend, ist er zugleich, wie der Kenner der Herzen (2, 24 vgl. 3, 3ff.), so der einzige Offenbarer der ἐπουράνια (3, 12f.) und der eingeborene Sohn (V. 16), der Retter der Welt (V. 14ff., vgl. 4, 42). Als Täufer im jüdischen Lande (3, 22) hat er bald den Vorgänger überflügelt (V. 23. 26; 4, 1), während dessen Zeugnis von ihm, dem Bräutigam, dem Himmlischen, dem Gesandten Gottes, dem Sohne, eben jetzt am vollsten klingt (3, 27ff.). Noch auf dem Rückzug offenbart er sich dem samaritanischen Weibe als der messianische Prophet, der Spender lebendigen Wassers (4, 10ff. 19ff. 25) und giebt dem bittenden Königischen einen Beweis seiner rettenden Helfermacht (V. 46ff.).

Dem gegenüber ist die Haltung der Welt von vornherein kritisch, ja ablehnend. Zwar gehen die Hierarchen unter dem über-

wältigenden Eindrucke des Auftretens Jesu noch nicht über die Frage nach einem beglaubigenden Wunder hinaus (2, 18) und Nikodemus muß das durch Jesu Wunderwirksamkeit ihnen abgenötigte *οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος* aussprechen (3, 2). Jesus aber stellt ihr Verhalten seinem und seines Vorgängers Zeugnis gegenüber vielmehr als Unglauben dar und erwartet auch für die Zukunft nichts anderes (3, 11 f., vgl. V. 32). Der Beifall der wundersüchtigen Masse ist unverlässig (3, 23 f.). Die nicht gelernte Täuferlektion (3, 5—11) nötigt den Herrn, selbst dessen Werk aufzunehmen (3, 22). Und wie er selbst es bezeugt, daß dem wegen seiner *φαῦλα ἔργα* (V. 19 f.) lichtscheuen *κόσμος* die segensvolle Offenbarung des Lichtes zum Gericht (V. 18 f.) wird, so proklamiert der Täufer unabwendbares Zorngericht über den, welcher dem Sohne nicht gehorsamt (V. 36). Die Fortentwickelung des Verhältnisses Jesu zu den Hierarchen wird deutlich, wenn nach 4, 1 die Nachricht der Kenntnisnahme der Pharisäer von seinem Wirken den Herrn zu dessen Abbruch und zum Rückzug nach Galiläa veranlaßt. Dort aber hat er am allerwenigsten Ehre zu erwarten (V. 44). Das Wort V. 48: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht" beweist, daß der Herr sein Volk im Norden wie im Süden im wesentlichen für ein und dasselbe hält. Selbst die verheißungsvolle (4, 35) Aufnahme Jesu in Samarien wird für Jerusalem zur Androhung des Gerichtes (V. 21).

Neben dem allen aber geht fort und fort die Weiterführung der Jünger im Glauben. Sie sehen in Jesu Auftreten im Tempel Schrifterfüllung (2, 17). Das *σημεῖον* des Gerichtes wird für sie zur Heilsweissagung (2, 22). Sie treten thatsächlich mit Jesu in die Arbeit ein (4, 2) und werden hingewiesen auf das weite Erntefeld, welchem ihre einstige Arbeit gelten soll (V. 35 ff.). — Selbst aus dem Kreise der Archonten und Pharisäer fällt dem Herrn ein Nikodemus zu (3, 1). In Samarien findet er erst bei einem Weibe, dann bei einem weiteren Kreise frohen Glauben (4, 29. 42). Und im ungläubigen Galiläa ist es doch ein „ganzes Haus" (V. 54), welches in ihm den messianischen Retter begrüßt. — Keime eines neuen Lebens in allen

Teilen des Landes: das ist der positive Ertrag dieses Abschnittes.

Der Ausbruch des Gegensatzes, — so dürfen wir den dritten Abschnitt des ersten Teiles, Kap. 5 und 6, überschreiben. Immer noch steht, dem Charakter des Hauptteiles entsprechend, die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu im Vordergrunde der Darstellung. Die Heilung des achtunddreißig Jahre krank Gelegenen am Sabbat (5, 5 ff.), die Selbstbezeugung des Sohnes als des wie der Vater fort und fort Wirksamen (V. 17), die Inanspruchnahme der göttlichen Werke der Totenerweckung und des Gerichtes (V. 20 ff.), ja gleicher Ehre mit dem Vater (V. 23), endlich die Berufung auf das mannigfache Zeugnis, das ihm zugebote steht (V. 31 ff.), bilden die Offenbarung Jesu vor seinen judäischen Widersachern. — Dem Volke Galiläas offenbart sich der Herr, wie in einer Fülle von Heilungswundern (6, 2), so insonderheit in der Speisung jenseits des Sees (V. 10 ff.). Über die Wellen hin (V. 18 f.) naht er seinen Jüngern. Nach der Rückkehr bezeugt er sich, wie ihn der Vater versiegelt (V. 27 ff.), als vom Himmel gekommen, um der Welt lebengebende Speise zu bringen (V. 33. 50), welche er in seinem Fleische und Blute, das er hingiebt für das Leben der Welt (V. 51 ff.), wie in seinem Worte, das Geist und Leben ist (V. 63), darreicht.

Wieder sind es die Hierarchen, in welchen in Judäa dem Herrn die Welt gegenübertritt. Und die eine (vgl. 7, 21) Sabbatheilung genügt, um bei ihnen den Gedanken an Jesu Tötung zu wecken (5, 16), welcher sich seinem Zeugnisse gegenüber erst recht festsetzt (V. 18). So wird denn Jesu Verteidigung gegen sie zu einem Gerichte über sie (V. 22. 27. 29 f.). Und wie sie das Zeugnis des Täufers verworfen (V. 33 f.) haben und das Zeugnis Gottes, wie sie es in seinen Werken nicht erkannt (V. 36), so auch weder im eigenen Innern (V. 38), noch in der Schrift finden (V. 39), so wird ihnen gegenüber eben der Moses zum Kläger, auf welchen sie ihre Hoffnung setzen (V. 45 ff.). Auf eine dauernde Wirksamkeit in Judäa aber muß Jesus nun verzichten, weil ihm die Hierarchen nach dem Leben stehen (V. 18, vgl. 7, 1). — Bei den Galiläern geht die Entwickelung zum

Unglauben von ihrem sinnlichen Messianismus aus (vgl. 4, 48). Dem Wunderthäter nachlaufend (6, 2. 4) und den Spender von Brot zum König begehrend (V. 14 f.), gehen sie mit der Forderung des Himmelsbrotes der Wüste (V. 31) scheinbar ein (V. 34) auf das Erbieten Jesu, höheres Brot darzubieten (V. 29). Aber an der Selbstbezeichnung Jesu als des vom Himmel gekommenen Lebensbrotes scheitert ihr sinnlicher Sinn, in welchem auch sie sich als „echte Juden“ (V. 41. 52) darstellen. Ihr Abfall aber führt einen weiten Kreis bisheriger Anhänger Jesu mit fort (V. 60. 66), die, deren Glaube kein rechter gewesen war (V. 64). An eine Gewinnung des Volkes als solchen ist nunmehr auch in Galiläa nicht zu denken.

Eben der Abfall der Massen aber bringt für den Kreis der Jünger einen entschiedenen Fortschritt im Glauben. In ihrem Unglauben (6, 5 ff.) beschämt, wie in ihrer Furcht (V. 19 f.), finden sie wirklich in Jesu Worten Geist (V. 63) und Leben (V. 68). Der Jesum verwerfenden Welt gegenüber bekennen sie ihren Messiasglauben als durch Erfahrung und Erkenntnis bestätigt. So schließt sich hier, im Gegensatze zur Welt, welche in Christo das Leben verwirft, um Jesum die bekennende Jüngergemeinde.

So, denken wir, ist der innere Aufbau des ersten Hauptteiles klar geworden. In drei Abschnitten sahen wir mit den äußeren Ereignissen auch die Darstellung der Idee des Buches sich harmonisch fortbewegen. Die Dreizahl, welche die Gesamtanlage des Buches bedingt, hat sich auch als Maß des ersten Hauptteiles bewährt. Noch sei darauf aufmerksam gemacht, daß, wie im ersten (Kap. 1) und zweiten (3, 27 ff.), so auch im dritten Abschnitte auf das Zeugnis Johannes des Täufers verwiesen wird. Und wie wir die drei Hauptteile mit Worten von Glauben und Leben schließen sahen, so enden auch die beiden ersten Abschnitte, dem Schluß des ganzen Teiles entsprechend: „Seine Jünger glaubten an ihn“ (2, 11); „Er glaubte mit seinem ganzen Hause“ (4, 53); „Wir haben geglaubt und erkannt“ (6, 69).

„Der Kampf Jesu mit der Welt“ bildet den wesentlichen Inhalt des zweiten Teiles (Kap. 7—12). Fehlt diesem auf den ersten Blick die rhythmische Bewegung, welche den ersten so ebenmäßig gliederte, so lassen sich doch auch hier die einzelnen Abschnitte und ihre Gruppierung mit völliger Sicherheit bestimmen.

Zunächst nämlich erscheinen nach Beseitigung der schon textkritisch unhaltbaren Perikope von der Ehebrecherin, die Kap. 7 u. 8 als ein unauflösbarer Zusammenhang. Es sind lauter Tempelscenen, was da berichtet wird (7, 14. 37; 8, 20. 59), wie sie teils am Laubhüttenfeste (7, 14. 37), teils in unmittelbarem Anschluß an dasselbe sich ereigneten (vgl. zu 8, 12. 21). Wir können somit diesen Abschnitt Jesu Tempelkampf am Laubhüttenfeste benennen.

Ein durchgreifender Wechsel der Scene führt uns in 9, 1 auf die Straßen Jerusalems. Der Blindgeborene, welchen hier Jesus am Sabbat heilt, wird eben durch die Inquisition der Hierarchen Jesu völlig zugeführt. Die Worte des Gerichts aber, welche Jesus diesen entgegenschleudert (V. 41), setzen sich unmittelbar fort in den Worten über den guten Hirten, Kap. 10, 1 ff. (vgl. besonders 9, 41 mit 10, 6). Aber auch wo mit dem Egkänienfeste (V. 22) sich die Scene wieder in den Tempel (V. 23) verlegt, ist doch der geistige Zusammenhang nicht unterbrochen, wie die Weiterführung des Motivs aus V. 1 ff. „meine Schafe“ (V. 26 ff.) darthut. So können wir also erst in dem am Schlusse des Kapitels erzählten Rückzug Jesu auf peräisches Gebiet die Grenzmarke dieses zweiten Abschnittes finden, in welchem sich uns der Kampf des Lichtes mit der Finsternis und des guten Hirten mit den Räubern darstellt, also der Kampf Jesu mit den Hierarchen ein ganz direkter, persönlicher wird.

Nun aber erscheinen auch Kap. 11 u. 12 als unzertrennbare Einheit. Denn wie das Wunderwerk am Grabe des Lazarus 11, 1—44 die Veranlassung zum Todesrate des Synedriums wird (vgl. 46 ff.), so beherrscht es auch den Erzählungskreis des 12. Kapitels. Das Mahl (12, 1 ff.) findet statt in Bethanien ὅπου ἦν Λάζαρος ὁ τεθνηκώς (V. 1). Lazarus und Martha nehmen teil an demselben (V. 2), während Marias That das Ereignis des Tages bildet. Um des Lazarus willen strömt das Volk von Jerusalem her herbei und

wird an Jesum gläubig (V. 9. 11), so daß auch ihm die Hierarchen nachstellen (V. 10). Um der That an Lazarus willen wird Jesu Einzug in Jerusalem zur feierlichen Huldigung (V. 17 f.), welche die Pharisäer fast an ihrem Vorhaben verzweifeln läßt. Aber Jesu Einzug bereitet nur seinen definitiven Rückzug vor (V. 35 f.). Als **letzte Manifestationen Jesu an die Welt** können wir somit diesen dritten Abschnitt des zweiten Teiles bezeichnen.

Wir haben nunmehr die Aufgabe, auch durch die Abschnitte des zweiten Teiles hindurch die Idee des Buches zu verfolgen.

Im ersten Abschnitt, dem **Tempelkampf am Laubhüttenfeste** (Kap. 7 u. 8), sehen wir zunächst Jesum als Lehrer im Tempel auftreten (7, 14). Er **offenbart** sich da als den unstudierten Schriftausleger (V. 15), welcher Gottes Worte redet (V. 16 f.) und Gottes Ehre sucht (V. 18). Weiter proklamiert er sich als den schriftbezeugten Spender der Ströme lebendigen Wassers (V. 37 f.) und als das Licht des Lebens für alle Welt (8, 12). Er ist der Verkünder freimachender (V. 32), lebengebender (V. 51) Wahrheit, Sohn und Herr der Theokratie (V. 36), größer (V. 53) und eher (V. 58) als Abraham.

Der Überschrift entsprechend, ist es die Darstellung, Entwickelung und innere Überwindung des **Unglaubens**, was den wesentlichen Inhalt dieses Abschnittes ausmacht. Sogleich der erste Vers erinnert uns daran, *ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι* (7, 1). Aber auch in Galiläa scheint für Jesum nichts zu hoffen: sind doch seine eigenen Brüder ungläubig an ihn (V. 5). Die zum Fest in Jerusalem versammelte Masse ist über ihn geteilter Meinung (V. 12), zu offenem Bekenntnis aber hat niemand den Mut (V. 13). Die Hauptstädter speziell wissen ganz genau, warum Jesus nicht der Christ sein kann (V. 27), und andere wollen keinen Messias, der nicht Davidide und aus Bethlehem ist (V. 41). Die Archonten endlich und Pharisäer heben mit Stolz hervor, daß aus ihnen keiner dem Verführer zugefallen (V. 47 f.): das ist die Lage der Dinge, welcher gegenüber Jesus den Kampf mit dem Unglauben aufnimmt.

Es gilt also, diesen innerlich zu überwinden, seine Haltlosigkeit und seine letzten Wurzeln bloßzulegen. Es ist zunächst ein Appell

an das Gewissen, durch welchen Jesus seinem Wort Anerkennung erringen will (V. 17 f.). Dann muß das Gesetz ebensowohl sie ihrer ἀνομία überführen (V. 19. 24), wie sein Wirken rechtfertigen (V. 22 f.). Ihre Abweisung seines Selbstzeugnisses (Kap. 8, 13) weist er ab durch Berufung auf die Sachlage (V. 14), und wiederum durch Rekurs auf „ihr Gesetz“ (V. 17 f.). So wird seine Verteidigung gegen ihr Gericht über ihn zu einem Gericht über sie (V. 15 f.). Daß sie ihn nicht erkennen, beruht darauf, daß sie überhaupt kein Verhältnis zu Gott haben (7, 28; 8, 19). Darum gilt es vor allem, ihren theokratischen Ansprüchen zu begegnen (8, 31 ff.). Sie wollen freier Same Abrahams sein (V. 33) und sind Knechte der Sünde (V. 34 ff.). Sie beanspruchen als Kinder des Alten Bundes, Gott zum Vater zu haben (V. 41), und sind vielmehr Teufelskinder, voll Wahrheitshaß und Mordlust, wie ihr Vater (V. 44 ff.).

Solche Überführung des Unglaubens muß ihn entweder brechen, oder ihn auf die Spitze treiben, ihn durch Verstockung vollenden. Dies ist die weitere Entwickelung der Sache, welche Johannes darzustellen hat. Gleich im Anfang hört Jesus den Vorwurf δαιμόνιον ἔχεις (7, 20), am Ende wiederholt sich derselbe (8, 48). Wiederholt wirft er den Gegnern das ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι vor (7, 19; 8, 37. 40) und die Jerusalemiten müssen ihm bestätigen, daß er recht hat (7, 25). Wirklich kommt es sowohl aus der Mitte seiner Hörer zu Versuchen, sich seiner zu bemächtigen (7, 30. 44), wie zu einem ausdrücklichen Verhaftungsbefehl des Synedriums (7, 32; vgl. V. 45 f.). Ein erster Steinigungsversuch gegen den vermeintlichen Gotteslästerer (8, 59) bezeichnet den Höhepunkt der christusfeindlichen Entwickelung des Unglaubens in unserem Abschnitt.

Wenn es dennoch hier noch nicht zur Katastrophe kommt, so ist der Grund der, daß Jesu „Stunde“ noch nicht gekommen ist (7, 30; 8, 20; vgl. 7, 8). Er selbst entzieht sich ihnen im äußersten Momente (8, 59). Aber er weist auf die Nähe derselben und sagt sie voraus (7, 33). Das ὑπάγω wiederholt sich jetzt fort und fort (V. 33; 8, 14. 21 f.). Aber während sie selbst ihm durch den (Kreuzes-)Tod zu seiner Erhöhung verhelfen (8, 28),

wird sein Weggang für sie zum Gericht. Sie werden ihn suchen und nicht finden (7, 34; 8, 21) und in ihren Sünden sterben (8, 21. 24).

So sind dem Unglauben seine Konsequenzen gezogen. Und fragen wir nach dem **Glauben** in unserem Abschnitte, so findet sich zwar eine Verheißung an die ἀληθῶς μαθηταί (8, 31 f.), der eigentlichen Jünger Jesu aber geschieht in beiden Kapiteln keine Erwähnung. Sieht es dennoch so aus, als ob hier und da ein Teil des Volkes (7, 31. 40 f.; 8, 30), oder dies insgesamt (7, 49) Jesu zufallen könnte, so beweist dies im Grunde nicht für wahren Glaubenssinn (8, 31 ff.), sondern für die überführende Macht des Wortes des Herrn, welchem auch die Schergen des Synedriums Zeugnis geben müssen (7, 46). So bleibt zuletzt nur **ein** lichter Punkt im dunkeln Bilde. Mitten im schwarzen Mittelpunkt des Hohenrates ist es der eine Nikodemus (8, 50), welcher mit schüchterner Frage zwar (V. 51), dennoch aber Jesu Sache gegen seine Feinde vertritt und dafür Jesu Schmach zu tragen bekommt (V. 52).

In einem Evangelium aber, dessen innerer Aufbau dem die Zusammenhänge erkennenden Blicke oft Gelgenheit zur Bewunderung bietet, giebt es kaum etwas Großartigeres als die innere Einheit, der zielbewußte Fortschritt, in welchem die lebenswahren, mannigfach wechselnden Bilder gerade unseres Abschnittes sich nach einander und neben einander entfalten.

Direkter noch, persönlicher wird **der Kampf Jesu mit den Hierarchen** im folgenden, zweiten Abschnitt des zweiten Teiles (Kap. 9 u. 10).

Mit einer **Offenbarung der Herrlichkeit Jesu** (9, 3) beginnt der Abschnitt. Durch die Heilung des Blindgeborenen erweist sich Jesus, wie als der Gesandte Gottes schlechthin (V. 7), so speziell als das Licht der Welt (V. 5). Eben als Gottes Gesandter wirkt er die Werke des, der ihn gesandt (V. 4), also allerdings auch das Gericht (V. 39). Er ist der Hirt der Herde Gottes (10, 2 ff.; 11, 14 f.) und die Thür der Hürde zumal (V. 7. 9). Er bietet selbst um den Preis des eigenen Lebens (V. 11. 15 ff.) Leben und Überfluß (10, 10. 28) den Seinen,

die er, der Sohn (9, 35 ff.), eins mit dem Vater (10, 30. 38), in starker Hand hält (V. 28 f.).

Es sind wieder die Pharisäer (9, 13), in welchen der Unglaube der Welt Jesu gegenübertritt. Gegen den Geheilten richtet sich zunächst ihr Angriff. Obwohl sie selbst sich der Evidenz des Wunders nicht entziehen können (V. 16), erklären sie doch Jesum wegen der Sabbatheilung als ἁμαρτωλός (V. 16. 24). Auf Jesu Anerkennung setzen sie den Bann (V. 22) und belegen damit den Geheilten (V. 34), indem sie die eigene Blindheit nicht ahnen (V. 39 ff.). So sind sie die Mietlinge, welche den Pferch der Theokratie besetzt halten (10, 12 f.), Diebe und Räuber (V. 1. 10), die gekommen, zu stehlen, zu morden und umzubringen (V. 10). Deshalb führt der gute Hirte seine Schafe aus dem Pferch hinweg (V. 4), während er die Ungläubigen von seiner Herde ausscheidet (V. 26). In einem wiederholten Steinigungsversuch (V. 31) und Angriff (V. 39) auf Jesum, den Lästerer (V. 33), findet dieses Bild des Unglaubens seinen Abschluß, völlig entsprechend dem Schlußmomente des vorigen Abschnittes. Und ist auch der neue Angriff erfolglos, so weist doch schon das ἔρχεται νύξ im Anfang des Abschnittes (9, 4) auf die nahende Katastrophe hin. Wirklich sieht sich Jesus nunmehr veranlaßt, bis zum Momente der letzten Entscheidung Jerusalem zu verlassen.

Aber auch der Glaube hat hier wieder seine Geschichte. Die Jünger, von falschem Vorurteil gelöst (V. 2 f.), sehen Gottes Werke durch Jesum offenbar werden (V. 3 ff.). Eben der Widerspruch der Hierarchen, welcher den Geheilten vom Bekenntnis zu Jesu (V. 17) abbringen will (V. 24), führt ihn diesem zu (V. 30—38). Jesus hat seine Schafe in Israel und aller Welt (10, 16); dieser ist er gewiß (V. 14 f. 27 f.) und blickt hinaus auf die Vollendung der einen Gottesgemeinde als einer Herde unter einem Hirten (V. 16). Glauben findet er endlich da, wohin ihn der Haß der Feinde vertrieben, jenseits des Jordans, auf dem alten Arbeitsfelde des Täufers (V. 40 ff.).

Als letzte Manifestationen Jesu an die Welt bezeichneten wir den letzten, dritten Abschnitt unseres Teiles (Kap. 11 u. 12).

Es steht somit hier Jesus im Vordergrunde mit seiner Herrlichkeitsoffenbarung. Dieser dient ausdrücklich nach Gottes Willen die Krankheit des Lazarus (11, 4). Gottes Herrlichkeit wird sichtbar in Jesu That (V. 40). Ihn beweist dieselbe als den Gesandten Gottes (V. 42), als die Auferstehung und das Leben (V. 25). Seinem Wirken müssen nun selbst seine Feinde Zeugnis geben (V. 47), wie sie sich vor seinen Erfolgen fürchten (V. 48; vgl. 12, 19), während das Volk den Totenerwecker im Jubel als messianischen König einholt (12, 9 ff. 12 ff.). Ungesucht (vgl. εὑρών V. 14) wird so Jesu Todesweg (V. 7) nach Jerusalem zur schriftgemäßen (V. 15 f.) Herrlichkeitsentfaltung. Selbst der Blutrat des Kaiphas dient ohne dessen Wissen dazu, die gottgewollte Bedeutung des Todes Jesu auszusprechen (11, 51 f.). Das Nahen der Heiden zu ihm (V. 20) aber weist Jesus auf die abschließende Stunde der Verherrlichung, welche nun gekommen ist (V. 23. 28), die seiner Erhöhung (V. 32), welche ihm der Vater mit der Himmelsstimme verspricht (V. 28). Noch das letzte Wort Jesu, ein Wort des Gerichtes (V. 44 ff.), ist ein letztes Zeugnis an die Welt von dem, was der Vater ihr in ihm dargeboten: Licht (V. 46) und Leben (V. 50).

Welche Stellung zu ihm nunmehr schon die Welt eingenommen, daran erinnern gleich anfangs die warnenden Worte der Jünger (11, 8), welche den Weg nach Judäa für einen Todesweg erklären (V. 16). Obwohl innerlich überführt (V. 47), spricht eben dem letzten Wunderwerk gegenüber der Hoherat das definitive Todesurteil über Jesum aus (V. 50), welches durchzusetzen er nunmehr alles aufbietet (V. 53. 57; 12, 10), so daß sich Jesus wiederum zu verbergen genötigt ist (11, 54)[1]. Jesu Einzug zum Passafest in Jerusalem kann so nur sein Todesweg sein (12, 7. 24). — Denn auch der ὄχλος, obwohl Jesu wegen seiner That zujauchzend (V. 18), ist doch fern davon, ihn zu verstehen.

---

[1]) Dieses Moment, welches in den beiden ersten Abschnitten dieses Teiles jedesmal den Schluß bildet, weil den Höhepunkt des geschichtlichen Vorganges, bildet in unserem Abschnitt den Schluß der ersten Hälfte (V. 53 f.), während es den Pragmatismus der zweiten bedingt (V. 56 f.; 12, 10. 19).

Der Messianismus der Masse kann nicht anders als an seinem Messiastum irre werden (12, 32. 34). So wird auch für sie sein definitiver Rückzug (V. 36) zum Verluste des Lichtes, sie fallen der Finsternis anheim (V. 35). Eben damit aber vollendet sich das Gericht über die Welt (V. 31). Das Volk ist dem Gerichte der Verstockung verfallen (V. 40) nach des Jesaias Wort (V. 38 ff.). Das dargebotene Leben verwerfend (V. 50) ward ihm die Offenbarung des Lichts (V. 46) zum Gerichte (V. 47 ff.).

Jesu Herrlichkeitsoffenbarung aber dient auch wieder dem Glauben (11, 15. 42), wie sie denselben zur Voraussetzung hat (V. 40). Und war wohl auch der Glaube der vielen (V. 45; 12, 11) nicht von innerem Halt, so beweist doch die Feier in Bethanien (12, 2), die Liebesthat der Maria (V. 3) zumal, daß Jesus eine Gemeinde im Volke gewonnen hat. Freilich befindet sich mitten im Kreise der Liebenden der eigensüchtige Judas, der zukünftige Verräter (V. 4). Anderseits deutet die Ankunft und Frage der Griechen (V. 20 ff.) auf die bevorstehende Ausbreitung seiner Gemeinde über die Völkerwelt, welche das eigene Werk des Erhöhten (V. 23. 32) sein wird. So ist mit der Vollendung des Unglaubens zugleich auch das Werk der Gewinnung einer gläubigen Gemeinde zum Abschluß gekommen. Im Folgenden gilt dieser ausschließlich das Wirken des Herrn.

Den dritten Teil seines Buches, Kap. 13—20, hat der Evangelist selbst, allgemein genug, Jesu Ausgang aus der Welt überschrieben (13, 1). Daß diese Wendung nach dem Vorausgegangenen mit Sicherheit zu erwarten stand, liegt auf der Hand, auch wenn die Hinweise auf seinen bevorstehenden Hingang nicht in Worten Jesu seit Kap. 7 vorlägen. Also auch hier voller Pragmatismus der johanneischen Darstellung.

Der Inhalt dieses Teiles scheint auf den ersten Blick sich in zwei Abschnitte zu gliedern, welche sich schon formell scharf von einander abheben. Zunächst nämlich schließt an ein Erzählstück (13, 1—30) sich ein Komplex von Reden an (13, 31 bis

17, 26). Diesen folgt eine zusammenhängende Erzählungsreihe (Kap. 18—20). Und wie die Vollendung der Seinen (vgl. 17, 23: ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν) der Gedanke ist, welcher die Einheit jenes ersten Abschnittes bildet, so scheint im andern Jesu eigene Vollendung dem Inhalt des ersten vollkommen zu entsprechen. So haben denn zahlreiche Disponenten, zuletzt noch Keil, Thoma und Holtzmann, auf der Zweiteilung des Abschnittes Kap. 13—20 bestanden. Nach der rein innerlichen Verklärung Jesu in den Herzen der Jünger soll die Umsetzung der geistigen Thatsache der Verklärung in äußerliches Geschehen dargestellt sein.

Dem gegenüber haben Baur, Godet, Hengstenberg, Lange und Weiß (vgl. auch Hönig) dem Kap. 20 die Bedeutung eines selbständigen Abschnittes zuerkannt. Nach den einen ist es der Kontrast der Geschichte vom Tode und von der Auferstehung, welcher die Teilung notwendig macht. Das ist jedoch so wenig der Fall, daß vielmehr unser Evangelist die Geschichte der Auferstehung gar nicht erzählt. Aber auch der Gegensatz von Vollendung des Unglaubens und Vollendung des Glaubens (Weiß) ist nicht geeignet, den Inhalt der Abschnitte zum Ausdruck zu bringen. Ist vielmehr für die Darstellung, welche der Evangelist von Jesu Leiden giebt, das charakteristisch, daß er dasselbe als freiwillige Lebenshingabe, als Jesu freie That auffaßt (10, 17 f.; 14, 30 f.; 15, 13; 18, 4 ff.), so muß hier Jesus und sein Werk im Vordergrunde stehen. Darauf aber weist der Zeuge selber hin mit dem πάντα τετέλεσται, mit welchem er 19, 28 das letzte Moment des hierhergehörigen einleitet: das letzte eigene Wort des Herrn: „Es ist vollbracht“ (V. 30).

Ist dem aber so, dann haben wir auch kein Recht, über 19, 30 hinaus den Zusammenhang weiter zu spinnen, und haben nunmehr in 18, 1 bis 19, 30 den zweiten, in 19, 31 bis 20, 31 den dritten Abschnitt unseres Teiles anzuerkennen. Stellte der erste die Vollendung der Seinen dar, so bringt der zweite die Vollendung seines Erdenwerkes in Leiden und Sterben. Der dritte Abschnitt aber, welcher es so nicht allein mit dem Auferstandenen zu thun hat, hat vielmehr die eigene Vollendung Jesu,

also, nach johanneischem Sprachgebrauche, Jesu Verklärung zum Inhalt.

Im ersten dieser Abschnitte also wird die Vollendung der Seinen (Kap. 13—17) dargestellt. Nachdem der zweite Teil des Unglaubens Überwindung gebracht, während sich zugleich der Kreis der an Jesum Gläubigen im Gegensatze zur Welt geschlossen und behauptet, kann nunmehr Jesu Wirken nur noch diesem Kreise gelten. Das bringt sogleich der Anfang des Abschnittes zur Geltung (13, 1).

Zunächst erfolgt eine neue Selbstoffenbarung Jesu — nicht in augenfälligem Herrlichkeitserweis, sondern in einer selbstverleugnenden That dienender Liebe. Als ein abschließender Liebeserweis wird die Fußwaschung gleich im voraus bezeichnet (εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς V. 1; vgl. V. 15 mit V. 34). Und die Darstellung unbegrenzter Liebe zu Gott, wie sie sich in Befolgung der ihm gegebenen Weisung äußert, auch wo ihn der Wille des Vaters in den Tod weist (14, 31; 15, 10; 17, 4), unbegrenzter Liebe anderseits zu den Seinen, die er in der Welt zurückließ, bildet den besten Teil der Herrlichkeitserweisungen eben dieses Abschnittes, den man aus diesem Gesichtspunkte geradezu „Jesu Lieben“ überschreiben könnte. Die Liebe, mit welcher er die Seinen geliebt, ist nur der des Vaters zum eingeborenen Sohne vergleichbar (15, 9). Sein Lieben vollendet sich in der Lebenshingabe für seine Freunde (V. 13). Denn als seine „Freunde“ will er die Seinen angeredet haben, welche er in alles eingeweiht, was ihm selbst der Vater mitgeteilt hat (V. 14 f.). Ihnen hinterläßt er seinen Frieden (14, 27), wie seine Freude (15, 11). Ihre Freude zu vollenden, ist sein letztes Anliegen in dieser Welt (V. 11; 17, 13). Und wie er sie auf Erden geliebt, so will er ihnen seine Liebe erhalten in Ewigkeit (14, 21). — Neben der Entfaltung der Liebesherrlichkeit geht die Erweisung seiner prophetischen Ausrüstung her. Daß er um alles wußte, was ihm bevorstand, hebt sogleich der erste Vers hervor (13, 1). So zeigt er denn auch immer bestimmter sein Wissen um den Verräter und sein Vorhaben an (V. 10 f. 18 f. 21 ff.; vgl. 17, 12). Dem Petrus sagt er seine Verleugnung (V. 38), den Jüngern insgesamt ihren Abfall voraus (16, 32).

Und wie er so sein ἐγὼ οἶδα οὓς ἐξελεξάμην (14, 18) begründet, so nimmt er noch 16, 18 den Jüngern eine Frage vom Munde, was sie zu dem Bekenntnis seiner Allwissenheit führt (V. 30). Dem entspricht auch seine Voraussetzung der künftigen Jüngerschicksale (15, 18 ff.; 16, 1 ff.), sowie der dreifach verschiedenen Wiederkunft in den Erscheinungen nach der Auferstehung (16, 16 ff.), im Wohnungnehmen bei den Seinen als der Erhöhte (14, 18. 21. 23), in der endgeschichtlichen Heimholung derselben zu sich (14, 2 f.; 17, 24). Hierhin endlich gehört die Verheißung des Parakleten als des Fortsetzers seines Werkes (14, 16 f. 26; 15, 26; 16, 7 ff.). — Dabei sind die Selbstzeugnisse über sein Verhältnis zum Vater nirgends im Evangelium voller und freier, als in diesem Abschnitt. Jesus ist Weg, Wahrheit und Leben (14, 6). In ihm wird der Vater gesehen (V. 7. 9). Er ist im Vater, der Vater ist und wirkt in ihm (V. 10 f. 20; 17, 21. 23). Ihn annehmen oder verwerfen heißt den Vater annehmen oder verwerfen (14, 20; 15, 23 f.). Der Vater hat ihm alles in die Hände gegeben (13, 3; 17, 2). Alles, was der Vater hat, ist sein (16, 15; 17, 10). Der Vater „gab" ihm den eigenen Namen (V. 11 f.), die eigene Herrlichkeit vor Grundlegung der Welt (V. 5. 22. 24). — Von der δόξα des Sohnes aber ist hier in doppeltem Sinne die Rede. Dieselbe ist einerseits nunmehr zur Thatsache geworden (13, 31), indem Jesus in den Seinen, welche ihn erkannten, verherrlicht worden ist (17, 10). Und in ähnlichem Sinne wird Jesu Verherrlichung fortgehen durch das Wirken des Geistes (16, 14). Ein anderer δοξασμός aber steht unmittelbar bevor (13, 32; 17, 1; vgl. 12, 23), die Erhebung des Sohnes zur ursprünglichen, gottgleichen Seinsweise (V. 5. 24), welche sein Hingang zum Vater, der größer als er, für ihn bedeutet (14, 28). Und wenn dann die Seinen, im Gebet „in seinem Namen" (14, 13 f.; 16, 24. 26; vgl. V. 23; 15, 16) ihn ehren, wie sie den Vater ehren (vgl. 5, 13), so wird der Vater verherrlicht werden im Sohne (14, 13; 15, 8; 17, 1).

Von einer Geschichte des Unglaubens kann natürlich in unserem Zusammenhang nur in beschränktem Sinne die Rede sein.

Freilich findet dieselbe noch einen Nachtrag in der Art, in welcher sich nun erst das Geschick des Judas erfüllt, welcher, obwohl einer von den zwölf Erwählten (6, 70f.; 13, 18. 21; 17, 12) dennoch von vornherein als ein dem Jüngerkreis innerlich fremdes Element angesehen wird (6, 64 f.; 12, 4. 6). Erst seine Ausscheidung aus demselben stellt diesen in seiner Reinheit dar (13, 10. 18. 31). Er geht aber hinaus in finstere Nacht (V. 30). — Was sich sonst bei den Jüngern an Schwerfälligkeit des Verständnisses und sittlicher Schwäche findet, gehört, so viel Not es dem Herrn eben jetzt noch macht, nicht der Geschichte des Unglaubens, sondern der des werdenden Glaubens an. — Die Christo feindliche Welt aber tritt in den nun geschlossenen Kreis nicht weiter hinein. Sie liegt dahinten, von Christo überwunden (16, 33). Sie hat den Vater nicht erkannt (17, 25; 15, 21) hat ihn in Christo grundlos gehaßt (V. 23 f.). So kann Jesus von des Vaters Gerechtigkeit (16, 10; 17, 25) nur ihr Gericht erwarten (16, 11). Und wenn auch der Fürst dieser Welt ihm noch zu einem letzten Kampfe naht, so hat er doch nichts an ihm, das er als sein beanspruchen könnte (14, 30); er ist gerichtet (16, 11; vgl. 12, 31). Zwar wird die Welt dieselbe bleiben. Ihr Haß gegen ihn vererbt sich auf die Seinen (15, 18 ff.). Dafür wird das fortgehende Zeugnis von Christo durch den Geist (V. 26), welchen die Welt nicht empfangen kann (14, 17), ihr gegenüber zu einem fortgehenden ἔλεγχος περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως (16, 8). So wird auch ihr Gericht ein fortgehendes sein.

Die Vollendung des Glaubens aber, welche den eigentlichsten Inhalt unseres Abschnittes bildet (vgl. dessen Überschrift), ist zugleich die Vollendung der Gemeinde Jesu auf Erden. Ihrer Herstellung in der ihr kraft des gläubig angenommenen Wortes Jesu eignenden Reinheit (15, 3) dient vor allem die Ausscheidung des Verräters (13, 10 f.). Nach dessen Weggang schließt Jesus die Gemeinschaft durch Mitteilung des neuen Gebotes der Liebe nach seinem Vorbild (13, 31. 34; 15, 12 f.). Diese Liebe soll sie zu einer Einheit vollenden, wie die zwischen ihm und dem Vater bestehende (17, 11. 21. 23). Zur Vollendung der Gemeinde des

Neuen Bundes fehlt nur noch die Darbringung des die Seinen zur wahren Gottesgemeinde weihenden Bundesopfers, welches Jesus 17, 19 dem Vater verspricht, welcher nunmehr als der ἅγιος über dem Bestande derselben zu wachen hat (V. 11; vgl. V. 17). — Jesu eigenes Werk an den Jüngern gilt von vornherein als ein in gewissem Sinne abgeschlossenes, vollendetes (17, 4). Er ist in ihnen verherrlicht (13, 31; 17, 10). Er hat ihnen mitgeteilt, was ihm der Vater zur Mitteilung übergeben (15, 15; 17, 8), hat ihnen den Namen des Vaters kundgethan (17, 6. 26) und so diesen verherrlicht (V. 4; vgl. 13, 31). Und sie ihrerseits haben geglaubt, erkannt, bewahrt, was er ihnen mitgeteilt (16, 27; 17, 6 f. 25). Ja durch Einführung in das ihm eigene Verhältnis zu Gott (16, 27; 17, 23. 26) hat er ihnen die ihm selbst vom Vater verliehene δόξα übertragen (V. 22). Wie Gott ihn gesandt, sendet er die Seinen (17, 18; 15, 16). Sie sollen nun hingehen und Frucht bringen, indem sie in ihm bleiben und seine Gebote halten (15, 16. 5). Dann sollen sie größere Dinge thun, als er ausgerichtet (14, 12), indem ihrem Gebet stete Erhörung gewiß ist (V. 13 f.; 15, 16; 16, 23 f. 26). So bleibt Christus in ihnen (15, 4 f.), mit dem Vater in ihnen Wohnung machend (14, 23). Die letzte Vollendung der Gemeinde aber ist, wie die Jesu, eine himmlische. Dann sind sie, wo er ist (14, 3; 17, 24). — Für den Augenblick freilich ist die Vollendung nur eine sehr relative. Sie bedürfen der fortgehenden Reinigung durch den Vater (15, 3). Noch fehlt es am Verständnis für seine Art und für sein Thun (13, 6 ff.). Kaum, daß ihnen Jesus klar machen kann, wo er denn hingehe (13, 36 f.; 14, 5). Nachdem sie es endlich begriffen (16, 5), werden sie traurig (V. 6), statt sich zu freuen, weil es ihnen an der rechten Liebe fehlt (14, 28). Wohl lieben sie ihn (16, 27); aber ihrer Liebe stehen noch Proben bevor, welche sie nicht bestehen wird (13, 37 f.; 16, 32). Selbst den Fundamentalpunkt aller Gottes- und Christuserkenntnis haben sie doch nur recht unvollkommen begriffen (14, 7 ff.). So muß ihnen denn Jesus, aus Schonung, jetzt noch viel vorhalten, weil sie es nicht tragen würden (16, 12). Er redet in Bildern zu ihnen (V. 25). Es kommt aber die Zeit,

wo er nicht mehr in Bildern reden wird (V. 25; 17, 26). Der Geist der Wahrheit wird sie in das Gesamtgebiet der Wahrheit einführen (16, 13; 14, 26). Da wird dann jede Frage gelöst sein (16, 23). — Sie freilich glauben schon da zu sein. Hier, wie am Schluß des ersten Teiles, wo sich die Jüngergemeinde im Gegensatz zur Welt konstituierte, und wie wieder am Schluß des ganzen Buches, ist ihr letztes Wort ein Bekenntnis ihres Glaubens (16, 30). Auch hier folgt demselben ein fragendes Wort des Herrn. Er kennt sie besser, als sie sich kennen.

Am Schlusse des Abschnittes bietet der Evangelist, in Jesu Munde, das Facit alles Bisherigen dar, mit Beziehung auf die drei in unserem Buche handelnden Faktoren (17, 25): *ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγνων, καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.*

Der zweite Abschnitt des dritten Teils (18, 1 bis 19, 30) bringt *die Vollendung des Erdenwerkes Jesu in Leiden und Sterben.*

Es liegt auf der Hand, daß unser Evangelist, welcher so geflissentlich die eigene freiwillige Lebenshingabe des Herrn (vgl. 10, 17 f.) hervorkehrt, den Vollzug derselben auch als fortgehende *Selbstoffenbarung* Jesu darstellen wird. Schon nach dem Bisherigen soll sie der Welt seine unbedingte Hingabe an des Vaters Willen (14, 31), den Seinen unbedingte Liebe zu ihnen offenbaren (15, 13). Und dem entspricht die Darstellung. Die Geschichte der Gefangennehmung ist von doppeltem Motive geleitet: sie ist freiwillige, vollbewußte (18, 4) Selbstübergabe dessen, vor dessen Werk Scharen wanken (V. 6), in die Hände der Menschen (vgl. V. 4 f. 7 f. 12), im Gehorsam gegen des Vaters Willen (V. 11); sodann ein Beweis der liebenden Fürsorge Jesu für die Seinen (V. 8 f.). Jene Freiwilligkeit erklärt auch am besten Jesu Haltung vor seinen Richtern, besonders vor Pilatus (vgl. 19, 11). Diese Liebe aber tritt zu allerletzt aufs neue zutage. Zwei von den vier Kreuzesworten des Herrn, welche unser Evangelist mitteilt, gelten seiner Mutter und dem Jünger, „welchen er liebte" (19, 26 f.). Selbstoffenbarung aber ist auch das Zeugnis, welches Jesus vor Pilatus ablegt, das Bekenntnis zum Königtum

und Prophetentum zugleich (18, 36 f.). Und nach beiden Seiten empfängt Jesus göttliche Bestätigung. In seinem Kreuzestode erfüllt sich seine eigene Weissagung (V. 32). Und wie ihn die mehrfache Erfüllung der Schriftweissagung als den Verheißenen darthut (19, 24. 28 f.), so wird er eben als der König der Juden verklagt (18, 33; 19, 12), dargestellt (V. 39; 19, 14), mißhandelt (V. 2 f.), verurteilt (V. 15 f.), gekreuzigt (V. 19 ff.). Doch möchten wir, dem Vorgange vieler entgegen, nicht wagen, etwa auf den Doppelsinn des Wortes ὑψοῦν gestützt, schon hier von einer Verherrlichung Christi durch den Vater zu reden. Um so entschiedener gehört dieser Begriff dem folgenden Abschnitte an. — Wohl aber gilt es, hervorzuheben, daß der eigentümlich-johanneische Begriff der Selbstoffenbarung Jesu die Bedeutung nicht erschöpft, welche der Evangelist gerade den Vorgängen dieses Abschnittes beimißt. Es handelt sich um den Vollzug des in 6, 51 ff. angedeuteten, um die Darbringung des Opfers, welches nach 11, 50 ff. vorausbestimmt, nach 17, 19 versprochen war. Der Evangelist erinnert daran 18, 14. Das war Jesu letzter Beruf. Auf ihn vor allem mag wohl das τετέλεσται zurückschauen.

Das ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, welches über der Passionsgeschichte steht (14, 30), weist auf die Rolle, welche der Welt in derselben zukommt. Mit Hilfe des Verräters und der römischen Obrigkeit (vgl. sogleich 18, 3) setzen die Hierarchen durch, was innerlich längst zur Reife gekommen war, und vollenden so ihre Sünde (19, 11), welche ausdrücklich als Königs-, d. h. als Messiasmord dargestellt wird (18, 33; 19, 12. 14 f. 19 ff.). Dabei wird ihr eigenes Gericht, wie von dem verhörten Jesus (18, 20 ff.), so von dem Landpfleger in mehrfachen Schuldloserklärungen Jesu (18, 38; 19, 4. 6. 12) gerichtet. Und des Landpflegers eigenes Verfahren bedarf nur der Darstellung, um gerichtet zu sein. Tritt so merklich, was die Welt an ihm thut, zurück hinter das, was er redet und thut, so gilt ein gleiches auch von den Seinen. Der Schwertschlag des Petrus (18, 10) soll weder diesen erheben, noch, wie die Kritik will, ihn herabsetzen, vielmehr die Freiwilligkeit Jesu (V. 11), wie seine Fürsorge für

die Seinen darstellen. Sein und des andern Jüngers Folge (18, 15) sind wohl ein Zeichen treuer Liebe, aber (wenn nicht 20, 3 ff.; 21, 20 ff. zu vergleichen) doch nur Einleitung der Scene der Verleugnung. Diese selbst ist zunächst Erfüllung eines Christuswortes (vgl. V. 27 mit 13, 38), wenn auch immerhin, wie dieses selbst, Hinweis darauf, wie sehr der Glaube und die Liebe der Seinen noch der Zuverlässigkeit mangelt. Und die kleine Gemeinde unter dem Kreuze (19, 25 ff.), freilich Beispiel einer Liebe bis ans Ende, sollte sie nicht wesentlich auch als der Kreis der Jesu leiblich Angehörigen zu betrachten sein?

Der Vollendung des Werkes Jesu (V. 30) entspricht seine eigene Vollendung: die Verklärung Jesu bildet den dritten Abschnitt des dritten Teiles, den letzten des ganzen Buches (19, 31 bis 20, 31). Wir können von demselben ein harmonisches Ausklingen der Gegensätze und Spannungen des Bisherigen erwarten.

Daß das Kap. 19, 31—37 Berichtete wirklich als eine göttlich veranstaltete Offenbarung über Jesu Person (V. 37) und Heilsbedeutung (V. 34 f. vgl. 1 Joh. 5, 6 ff.; V. 31 vgl. V. 36), also als eine Verherrlichung Jesu anzusehen sei, ist seit den ältesten Zeiten richtig erkannt worden. Das ansehnliche Begräbnis durch zwei der Angesehenen des Volkes aber (wohl auch als Schrifterfüllung zu betrachten, vgl. Jes. 53, 9), läßt auch schon ahnen, daß der dem Tode preisgestellt hat seine Seele, Starke zum Raube haben soll (Jes. 53, 12). Wie aber Gottes Herrlichkeit dem Grabe Jesu nahe ist, dafür zeugen noch die Engel am Ostermorgen „einer zuhäupten und einer zufüßen, wo der Leib Jesu lag“ (20, 12). — Als den Lebendigen aber ahnen wir den Begrabenen 20, 8 mit seinem Jünger, sehen und erkennen ihn V. 14 ff. mit Maria Magdalena, und hören ihn V. 17 reden von seiner nun bevorstehenden himmlischen Vollendung. — Als der Vollendete aber erscheint er in den beiden Manifestationen an die Jünger (20, 19 ff. 24 ff.), wenn er bei verschlossenen Thüren unter ihnen auftritt (V. 19. 26), wenn er sie sendet, wie der Vater ihn gesandt (V. 21), und durch Mitteilung des heiligen Geistes (V. 22; vgl. 7, 39) sie mit Vollmacht über die Geister ausrüstet (V. 23).

Als der Verklärte empfängt er auch von Thomas Bekenntnis und Huldigung: „Mein Herr und mein Gott!“ (V. 28.)

Die Welt und ihre Feindschaft, sie sind in diesem Abschnitt fast vergessen; doch nicht ganz. Eben der Juden Gesetzeseifer, welcher den Sabbat nicht verletzt sehen will (19, 31), derselbe Eifer um den Sabbat also, welche den entscheidenden Konflikt Jesu mit der Hierarchie erzeugt (5, 16; 7, 21), ist es, welcher Ursach wird, daß die doppelte Schriftaussage V. 36 u. 37 an ihm sich verwirklicht. Nachher erinnern nur noch verschlossene Thüren (20, 19. 26) διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων daran, daß draußen eine Jesu feindliche Welt liegt.

Die Vollendung Jesu aber bedingt endlich die Vollendung seiner Gemeinde und ihres Glaubens, welche erfüllt, was besonders der Abschnitt Kap. 13—17 anbahnte. Schon sein Tod erweckt ein thatsächliches Bekenntnis zu ihm bei solchen, welche sich bis dahin nicht offen zu ihm bekannt (19, 38 f.). Die Liebe ferner, welche ihm bis unter das Kreuz gefolgt (V. 25), kann ihn auch im Grabe nicht lassen (20, 1. 11. 13. 15). Im leeren Grabe findet der Jünger, welchen Jesus liebte, den Glauben wieder (V. 8), und vor dem Grabe sieht die Magdalena den für tot Gehaltenen als Lebendigen (V. 16). Der zerstreute Jüngerkreis (17, 32) schließt sich aufs neue (20, 10). Jesu Erscheinen in ihm erfüllt, was er versprochen (vgl. V. 20^b mit 16, 22). Sie werden nun der Welt, was er ihr gewesen (V. 21 ff.; vgl. 17, 18), wie sie denn Jesus als seine Brüder bezeichnet, indem er sie zu seinem Vater und zu seinem Gott in dasselbe Verhältnis setzt, das er einnimmt (V. 17). Und mit der Überwindung des letzten Restes von Menschenfurcht (V. 19. 29) und des letzten Zweifels (V. 27) kommt auch der Glaube an Jesum zu vollem Ausdruck in des Thomas Bekenntnis zu Jesu als seinem Herrn und Gott (V. 28). — Nicht daß nun dieser Glaube der Jünger sollte gefeiert werden. Dieselbe wehmütige Frage Jesu, wie 6, 70 und 16, 31 (vgl. schon 1, 51), kehrt auch hier (V. 29) im Munde Jesu wieder, daran erinnernd, wie schwer sich die Jünger haben zu vollem Glauben führen lassen. Aber um so gewichtiger wiegt nun ihr Zeugnis für ihren Herrn und was sie im Glauben an

ihn haben (V. 31), um so besser ist die Darstellung der Christus-offenbarungen vor ihnen (V. 30) und ihres eigenen Weges zum Glauben, vom entscheidenden Täuferworte (1, 35. 37) an bis hin ans leere Grab (20, 8) und zum Thomas-Bekenntnis (V. 28), geeignet, andere zu veranlassen, zu „glauben, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes“, und glaubend sich mit den ersten Zeugen eines Heiles zu freuen (20, 31; vgl. 19, 35. 1 Joh. 1, 3 f.).

Mußte auch der Evangelist, indem er diesen Zweck verfolgte, selbst fort und fort dafür Zeugnis ablegen, daß der Glaube sich niemanden durch Demonstration aufdringen läßt, so hat er doch eine Darlegung von Recht und Wert des Glaubens gegeben, welche zu den besten Apologieen zählen dürfte, die je mit geschichtlichen Mitteln geleistet worden sind. Und wie wir am Ende des Buches die Jünger in seligem Genuß des Heiles wissen (20, 20b; vgl. 16, 22; 15, 11; 17, 13), die „Welt“ desselben durch eigene Schuld endgültig beraubt, so dürfte derjenige, welcher den Ausführungen desselben gefolgt ist, auch selbst am Ende sich als Genossen des Glaubens des Zeugenden (19, 35) bekennen, oder auch selbst hingehen, Gericht und Verdammnis im Herzen, „überführt von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht“ (16, 8 ff.).

Zurückschauend aber auf den Weg, welchen wir an der Hand des Evangelisten durchmessen, bewundern wir die Klarheit und innere Geschlossenheit seines Buches, sowie die Stetigkeit der Fortbewegung desselben zu dem von vornherein ins Auge gefaßten Ziele. Und wir lassen uns nun auch den harmonischen Eindruck, welchen das Ganze uns hinterlassen, nicht weiter stören durch Auseinandersetzung mit denen, welche die Geschlossenheit des johanneischen Ideenkreises dahin mißverstanden, daß sie von „bleierner Monotonie“ im Evangelium redeten, oder mit denen, welche die Fortbewegung des Gedankens in demselben vermißten, weil ja von vornherein „alles fertig“ sei. Für jeden, welcher Augen und Urteil hat, wird in dieser Hinsicht das Evangelium selbst sein bester Anwalt sein.

Unsere Aufgabe, den Nachweis der Anlage des vierten Evangeliums zu liefern, scheint vollendet. Und doch dürfen wir, bei dem gegenwärtigen Stande des kritischen Prozesses, von unserem Gegenstande hier noch nicht Abschied nehmen. Gerade der von uns aufs neue erbrachte Nachweis eines ideellen Aufbaues des vierten Evangeliums stellt uns vor die Frage: Kann eine Schrift, so ganz getragen von einer Idee, deren gestaltender Einfluß bis in die Einzelheiten der Darstellung hinein sich bemerkbar macht, den Anspruch erheben, Geschichtsbericht, treue Darstellung von Erlebtem, Evangelium zu sein? Liegt nicht ihre Art allzu weit ab von der, wie man sagt, naiven Darstellungsweise der unmittelbaren Zeugen und Verkündiger der Worte und Werke Jesu, deren Niederschlag uns in den synoptischen Evangelien und dem sonst nachweisbaren Strome der Überlieferungen der Urgemeinde vorliegt?

Aber eben weil sie Evangelium, Heilsbotschaft sein will, kann die Darstellung des Johannes nicht anders, als von Ideen getragen sein. Es giebt überhaupt keine Verkündigung von Jesu, welche nicht eine bestimmte Tendenz verfolgte. Nur das Heilsinteresse an ihm hat die Botschaft von ihm auf die Nachwelt kommen lassen. In diesem Sinne sind allerdings alle unsere Evangelien Tendenzschriften. Naive Überlieferung von Jesu bieten sie ebenso wenig, als das Ergebnis von Forschungen, deren Interesse ein rein historisches gewesen. Sie alle stellen vielmehr nur die schriftlich fixierte Geschichtspredigt von Jesu dar. Die von Baur mit so viel Schneide gehandhabte Alternative zwischen ideell und historisch dürfte somit, einmal als kritischer Kanon zugestanden, allerdings geeignet sein, die gesamte evangelische Überlieferung aus der Geschichte zu streichen. Anderseits folgt aus dem Gesagten, daß wir auch nicht berechtigt sind, von unseren Evangelien als „Urkunden“ des Lebens Jesu zu reden. Sie sind insgesamt Produkte des Glaubens der Gemeinde, d. h. Zeugnisse derselben über ihr Bewußtsein von dem, wozu ihr der historische Jesus geworden, und Begründungen eben dieses Bewußtseins aus dem, was sie von Jesu wußte.

Das Recht, dem vierten Evangelium um der dominierenden

Idee willen seinen Platz neben seinen synoptischen Vorgängern ab-
zustreiten, würde sich somit doch nur ergeben, wenn jene sich als
eine von der die anderen Evangelien beherrschenden spezifisch ver-
schiedene darthun ließe. Wirklich ist dies die gemeinsame Annahme
der bekanntesten Gegner der Authentie des Evangeliums. Zeit-
deen, sei es der Spekulation, sei es den kirchlichen Interessen des
zweiten Jahrhunderts angehörig, sollen die geistigen Quellpunkte
der Darstellung vom Logos-Christus gewesen sein. — Aber diese
Auffassung findet wenigstens keinen Anhalt an der Stelle Kap. 20, 31,
n welcher der Evangelist selbst sich über die Tendenz seiner Schrift
ausspricht, und welche sich uns als der Schlüssel des Aufbaus
derselben bewährt hat. Vielmehr erscheint der Fehler derjenigen
ls der geringere, welche über der Einstimmigkeit der dort ausge-
prochenen Tendenz mit der Absicht der anderen Evangelien nicht
hne weiteres die spezifische Eigentümlichkeit des johanneischen zu
rkennen wußten, als derjenigen, welche in dem letztern seinen Vor-
ängern gegenüber ein novum genus zu finden meinten. Die
Grundidee des Johannes ist vielmehr, ihrem wesentlichen Gehalte
nach, die Grundidee, wie alles Christuszeugnisses, so insonderheit
ller Evangelien: in Christo alles Heil, und außer ihm keines.
s gilt entweder, diese zu leugnen, oder das Recht einer von ihr
dingten Darstellung anzuerkennen.

Wo aber immer Darstellung geschichtlicher Vorgänge von einer
dee getragen und geleitet wird, da wird sich diese auch als das
dnende Prinzip der Auswahl und des Aufbaues des Materials
weisen, da werden wir mehr oder weniger bewußt durchgeführten
lvollen Fortschritt im einzelnen, da werden wir Komposition an-
effen. Auch in dieser Hinsicht sind unsere synoptischen Evangelien
nigstens nicht das gerade Gegenteil des johanneischen. Der that-
hliche Nachweis ist hier nicht unsere Aufgabe.

Daß freilich der ideelle Faktor in der Geschichte des Johannes
ch einen viel bestimmenderen Platz einnimmt als bei den Synop-
ern, ist längst von allen Interpreten des vierten Evangeliums
kannt und ausgesprochen worden. Jene Thatsache beruht darauf,
ß die allen Evangelisten gemeinsame eine christliche Heilsidee von
em tiefer erfaßt und darum allseitiger ausgeführt wird, als von

einem seiner Vorgänger. Eigentümlich ist ihm der besondere Ton, welchen er durchgehends auf den schon für die Gegenwart durch Jesum begründeten Heilsstand der gläubigen Gemeinde legt. Mehr als einer der anderen versucht er, von der Offenbarung Jesu in Wort und Werk aus dem geheimnisvollen Wesen dessen nahe zu kommen, welcher sich ihm als der Bringer des Heiles erwiesen. Das Moment des Gegensatzes zu dem Jesum verwerfenden Judentum endlich, welches er z. B. mit Matthäus gemein hat, vertieft er zum Gegensatze gegen die gottentfremdete, lichtscheue Welt. Und wie er seine Grundidee selbst an hervorragenden Stellen zur Aussprache bringt, so stellt er auch jede Einzelheit seiner Darstellung: Worte und Werke des Herrn, der Jünger, der Welt in das Licht derselben. Aber er vollendet damit nur, was die Christuspredigt von Anfang an gethan. Läßt sich die konstatierte Vertiefung in der Erfassung des Heils und des Heilandes, sowie die Erweiterung des geschichtlichen Gegensatzes der Juden zu dem der ungläubigen Welt als denkbar nachzuweisen im Verlaufe des apostolischen Zeitalters, so schwindet damit jedes Recht zu der Behauptung, daß der Typus des Evangeliums, welchen uns Johannes bietet, unter diesen Zeitabschnitt hinausweise, daß, der ihn schuf, keiner der ursprünglichen Zeugen Jesu Christi, kein Apostel gewesen sei.

Was wir bisher gewonnen, ist jedoch nur die abstrakte Möglichkeit des in Rede stehenden Typus evangelischer Geschichte. Über den geschichtlichen Charakter unseres Evangeliums ist damit noch nichts entschieden. Daß dasselbe an sich ebensowohl aus der aufgewiesenen Grundidee herausgesponnen sein kann, steht außer Frage. Wie wir es anzusehen haben, darüber kann nur der Einblick in seinen Bestand uns aufklären. Je nach der verschiedenen Genesis des Evangeliums werden wir nämlich einen verschiedenen Befund vorauszusetzen haben. Ist dasselbe durchweg die Einkleidung einer Idee in die Form erdichteter Erzählung, so muß sich jedes Einzelmoment der letzteren als Moment der Entfaltung der darzustellenden Grundidee nachweisen lassen, das Ganze aber sich als glatteste Durchführung eines von vornherein fertigen Programms ausnehmen. Im andern Falle jedoch wird das Positive der Geschichte

sich durch eine gewisse Sprödigkeit bemerkbar machen, wird sich das objektive und das subjektive Moment in der Darstellung wenigstens nicht durchweg in gleich vollkommener Weise durchdringen. Welches von beiden hat nun beim Johannes-Evangelium statt?

Wir können uns auf Stimmen aus dem kritischen Lager selbst berufen, wenn wir auch die jüngsten Versuche, den Bestand des Johannes-Evangeliums als Exposition der Logosidee zu erklären, für gescheitert aussprechen. Aber hat nicht unser eigener Nachweis die Idee aufgewiesen, welche sich wirklich als Schlüssel des Ganzen bewährte? Es gilt jedoch nunmehr, auch auf die Kehrseite der Sache hinzudeuten.

Es ist eben nicht bloß programmmäßiger Fortschritt, was uns die Darstellung des Johannes darbietet. So dürfte es schwer sein, die immer neue Art, in welcher in derselben Jesus seine Herrlichkeit offenbart, als Fortschritt darzuthun. Freilich verhält sich da der Kritik zufolge das Frühere zum Späteren wie Positiv, Komparativ und Superlativ. Aber wenn einmal das Kana-Wunder Jesum als neuschaffende Gottheit darthun soll: was thut die Speisung, die Blindenheilung, die Erweckung des Lazarus mehr? Und will man auf den Kreis der Bezeugung verweisen, — was hat da Kap. 11 (vgl. V. 19. 42) vor Kap. 6 (vgl. V. 5. 10) voraus? Wohl verweist Jesus selbst von Früherem auf Späteres als auf μείζονα (1, 51). Wenn er aber das Volk von seinen Wundern auf Größeres verweist, das ihm der Vater zu thun geben werde (5, 20), wenn er den eigenen Werken gegenüber die durch seine Jünger auszurichtenden als größer bezeichnet (14, 12), so zeigt dies, daß der Fortschritt in Jesu Selbstoffenbarung in einer anderen Linie zu suchen ist: in der geschichtlichen Linie der Verwirklichung des Heilszwecks seiner Sendung. Fordert er doch zuletzt den eigenen δοξασμός vom Vater nur unter diesem Gesichtspunkt (17, 1ff.). — Und ganz ähnlich steht es mit der andern Seite der Selbstoffenbarung Jesu, mit seiner Selbstbezeugung im Worte. Wohl findet ein Fortschritt in derselben statt auch dem immer deutlicher sich entfaltenden Gegensatze des Unglaubens zu ihm gegenüber — es ist bei den Synoptikern nicht anders —; Worte wie 8, 58 und 10, 30 dürften den Höhepunkt bezeichnen.

Aber zunächst ist doch dieser Fortschritt ein ziemlich sporadischer. Der wahre Fortschritt in den hierher gehörigen Abschnitten besteht vielmehr in der immer rückhaltloseren Entlarvung des sich in seiner Offenbarung selbst richtenden Unglaubens; also dient ein unanfechtbares geschichtliches Element der Fortbewegung des Gedankens. Die eigentliche Linie fortschreitender Offenbarung Jesu dagegen verläuft in seiner Selbstbezeugung gegenüber denen, welchen er als seinen Freunden alles mitteilte, was er vom Vater vernommen (15, 15). Ihnen gegenüber spricht er alles aus, was sie nur tragen können (16, 12), die Form bildlicher Mitteilung abstreifend, sobald es nur angeht (V. 25. 29), bis er sie über sein irdisches Reden hinaus verweist auf die Liebe, die ihnen sein Kreuz predigen soll, auf die rein innerliche Offenbarungsweise, welche mit seiner Verklärung und der Sendung des Parakleten für sie beginnen wird. Wird man, ganz abgesehen von der teilweisen Bestätigung, welche für das Entwickelte auch die Synoptiker darbieten, das Verfahren des geschichtlichen Jesus wesentlich anders sich vorstellen können?

Das ist das Richtige an dem behaupteten Fortschritte in der Selbstoffenbarung Jesu. Soweit ein solcher da ist, ist er in dem Reiferwerden der geschichtlichen Situation begründet (vgl. 16, 4 f.), das heißt: das Verfahren des Evangelisten ist ein historisches.

Ähnlich aber ist das Resultat, wenn wir auf die Art blicken, wie der Evangelist die ihm eigene Heilsidee zum Ausdruck bringt. Er faßt das Heil, das Christus der Welt gebracht, im Begriffe des ewigen Lebens zusammen. Begegnet uns nun dieser Begriff im Evangelium, noch mehr als im Briefe, an Höhepunkten der Darstellung, so scheint dies auf den ersten Blick für eine rein ideelle Genesis derselben zu sprechen. Aber schon wenn man beachtet, daß derselbe, so gut wie das Verbum ζῆν, sich in den beiden Kapp. 5 u. 6 ebenso häufig findet, als im ganzen übrigen Evangelium, Prolog und Epilog einbegriffen, zusammengenommen, so muß es doch unwahrscheinlich werden, daß das ganze Evangelium zugunsten dieser Idee, deren Bedeutung für den Evangelisten sich schon aus 1, 4 und 20, 31 ergiebt, sollte erfunden sein. Tritt dieselbe doch gerade da in überraschender Weise zurück, wo wir sie in diesem Falle am ehesten erwarten würden: in den Abschiedsverhandlungen

Jesu mit seinen Jüngern (14, 6. 19; 17, 2 f.). Statt pro-
grammmäßiger Regelmäßigkeit scheint auch hier vielmehr eine ge-
wisse Zufälligkeit zu walten, wie sie vielmehr der Geschichte eigen
ist. Nicht daß wir für jedes Wort im Evangelium, wo der Be-
griff sich findet, strenge Geschichtlichkeit in Anspruch nehmen woll-
ten; aber wie es gilt, darauf hinzuweisen, daß der Begriff an
einzelnen der in Betracht kommenden Stellen nicht im spezifisch-
johanneischen Sinne, sondern in der ihm ursprünglich eignenden
eschatologischen Bestimmtheit sich findet (vgl. 3, 36[b]; 4, 14. 36;
, 27; 12, 25), so ist anderseits das Vorkommen desselben manch-
mal als ein geschichtlich wohl motiviertes nachzuweisen, oder es er-
weist sich die johanneische Benutzung desselben als eine naheliegende
Umschreibung einer ursprünglichen, wesentlich gleichartigen Wen-
dung. Jenes ist z. B. beide Male der Fall, wo die Idee des
Lebenswassers uns entgegentritt: 4, 10 ff.; 7, 38. Knüpfte Jesus
ein Gespräch mit der Samariterin — und was wäre am Brunnen
natürlicher gewesen? — mit der Bitte an: *δός μοι πιεῖν*, so kommt
nach der weiteren Wendung des Gespräches die gleiche geschichtliche
Wahrscheinlichkeit zu. Dasselbe aber gilt von dem Worte am
großen Tage des Laubhüttenfestes in Anbetracht des diesem Feste
eigentümlichen Ritus. Und mit dem Lebens**brote** steht es nicht
anders. Auch nach synoptischem Berichte ist ja Jesus auf das
Wunder der Speisung zurückgekommen (Mark. 8, 15 ff.): ist es
wahrscheinlich oder nicht, daß er auch die erwartungsvoll auf den
Brotspender hinblickende Menge in der Weise von Joh. 6, 27 auf
bessere Kost hingewiesen? — Und wenn es fast undenkbar ist, daß
die wundersüchtigen Landsleute von dem mutmaßlichen Messias
als Erlöser **nicht** sollten die Thaten verlangt haben, welche sie
dem „ersten Erlöser“, Moses, zuschrieben (6, 31): wie sollte da
Jesus ihnen gegenüber wohl anders seine Zurückhaltung gerecht-
fertigt haben, als mit dem Nachweise, daß Gott seinem Volke
in ihm nicht das Gleiche nur, sondern das *ἀληθινόν* geschenkt
(6, 32)? — Zu den erwähnten Umbildungen aber rechnen wir
das Auftreten des Begriffes als Gegensatz zum „Umkommen“,
„Sterben“ oder „Gerichtet werden“. Ist doch Rettung des der
ἀπώλεια Verfallenen auch nach den Synoptikern der Zweck der

Sendung Jesu (vgl. Matth. 18, 11 u. ö.). Hierher aber haben wir auch die hervorragende Stelle 6, 68 f. zu rechnen. Wohl mag in des Johannes Darstellung das Bekenntnis des Petrus als das Echo des der Zeit nach ziemlich fern liegenden (beachte V. 66) Herrnwortes V. 63 zu fassen sein; dennoch bietet es unseres Erachtens die treffendste, wohl auch aus persönlicher Erfahrung stammende Exposition der Stimmung, aus welcher das Wort von Cäsarea Philippi gesprochen wurde. Denn was besagt, dem Irrewerden der Massen an Jesu Messianität gegenüber, das Jüngerbekenntnis Matth. 16, 16 anders, als daß, was immer Gott von Heil seinem Volke zugedacht haben mag, sie von niemand anders als von Jesu erwarten können? Als ein schriftstellerisch freies, aber als ein im eminenten Sinne historisches bewährt sich somit auch hier wieder das Verfahren unseres Evangelisten.

Am allerwenigsten trifft das zu, daß die „geschichtlichen Anlässe" von Johannes nur erfunden wären, um seine ideellen Expositionen daran knüpfen zu können. Freilich könnte ja an sich auch die Brunnenscene Kap. 4 erfunden sein um des Lebenswassers willen, — es wäre das recht geschickt; aber warum bleibt dann 7, 37 der so leicht zu gewinnende Anlaß unerwähnt? Die Reden Kap. 5, welche sich ganz besonders um die Ideen: Leben und Gericht drehen, könnten doch an jedes andere Wunder ebenso schicklich angeknüpft sein, als an das von der Heilung eines langjährig Leidenden! Es knüpft aber auch die ganze folgende Verhandlung nicht an den Charakter des Wunders als Heilungswerkes an, sondern an dasselbe als vermeintlichen Sabbatbruch, sowie an die Rechtfertigung, welche Jesus für sein Verfahren darbietet. Auch hier also eine gewisse Irrationalität des Konkret-Historischen, welche Erdichtung des Stoffes zugunsten der Idee ausschließt. Es ist nur ominös für sie, wenn unsere Gegner mit um so mehr Emphase auf Kap. 6 verweisen. Denn die Speisungsgeschichte ist nicht des Johannes Erfindung und, genau besehen, knüpfen die Reden vom Lebensbrote nicht einmal an sie an. Es ist vielmehr die Zeichenforderung nach Moses' Vorbild, welche diese veranlaßt (6, 31). Jene Forderung aber tritt erst im Gefolge weiterer Erörterungen über das vorgefallene Wunder auf (6, 24—29). Die Phrase

aber von den nach Art der Titelvignetten den Reden voraufgehenden Wundererzählungen geht an allen Enden zu Scheiter. Wo folgen die Reden für die beiden, in möglichster Stille vollbrachten Kana-Wunder (1, 1 ff.; 4, 46 ff.)? Was mehr, als das aluminöse Wort 9, 39 (vgl. V. 41) klingt in dem der Blindenheilung folgenden Zusammenhange von Reden an die Art des Wunders an? Vielmehr bietet der Nachweis seines Berufes zu diesem Wunder und dem der Totenauferweckung alles, was der Herr seinen beiden zuletzt berichteten Wundern als Kommentar mitgiebt (9, 4 f.; 11, 9 f. 23 ff.). Der Jesus, welcher nach seiner helfenden That 5, 13 ἐξένευσεν, ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ, statt bei so guter Gelegenheit seine Predigt zu beginnen, ist kein so ganz anderer, als der stille Knecht Gottes, dessen Stimme man nicht auf den Gassen hört (Matth. 12, 19) und der dem Geheilten sein ὅρα μηδενὶ εἴπῃς (8, 4) auf den Weg giebt.

Wir werfen in Kürze noch einen Blick auf andere johanneische Grundbegriffe und ihre Stellung im Organismus des Buches. Von ihnen allen dürfte das Gleiche gelten, wie von dem des Lebens, wo möglich in noch höherem Maße. Zunächst muß auffallen, wie wenig der Evangelist darauf bedacht ist, die diesem [k]orrelaten Begriffe φῶς, ἀλήθεια, ἐλευθερία, Gotteskindschaft und [G]eburt von oben mit ihm in einen gewissermaßen systematischen [Z]usammenhang zu bringen. Sie werden ihm somit neben jenem [a]us Geschichte und Schrift überkommen sein, nicht theoretischer [A]nalyse seines Heilsbegriffes ihre Stelle im Evangelium verdanken. [E]in solcher Zusammenhang ist noch am ehesten bei dem Begriffe [d]es Lichts nachweisbar und schon 1, 4 f. angedeutet (vgl. die Ver[b]indung φῶς τῆς ζωῆς 8, 12). Aber auch da nichts weniger als [d]ie Durchsichtigkeit, welche der in philosophischer Spekulation hei[m]ische Verfasser, welchen die Kritik voraussetzt, der Verbindung zu [g]eben nicht ermangeln würde. Der Versuch aber, Abschnitte des [E]vangeliums zu bestimmen, welche vom Begriffe des Lichtes aus [i]hren Inhalt bekämen, ist ein total verfehlter. Gerade 8, 12, [w]o Jesu Selbstbezeugung als τὸ φῶς τοῦ κόσμου wie ein Thema [d]asteht, findet dasselbe keinerlei Ausführung, so wenig eine solche [d]em ähnlichen Worte 7, 37 f. zuteil wurde. Jenes Selbstzeugnis

wird somit so gut wie dieses auch im Evangelium seine Stelle der Geschichte verdanken (doch vgl. Ps. 36, 10). Wenn Jesus ferner 3, 19 ff.; 12, 46 von seinem Erscheinen als dem Eintritt des Lichtes in die Welt redet, um damit die richtende Bedeutung desselben anschaulich zu machen, so ist auch diese Kombination wenigstens nicht des Johannes Spekulation entsprungen (vgl. Eph. 5, 13 f.). Für des Evangeliums geschichtlichen Charakter bleibt sie ohne Belang.

Sonst erscheint gerade das Auftreten des Begriffes des messianischen Gerichtes im Evangelium durchweg historisch wohl motiviert. War die allgemeine Erwartung eben die, daß der Messias zum Gerichte kommen werde, so konnte ja der geschichtliche Jesus nicht anders, als dem gegenüber fort und fort die göttliche Heilsabsicht bei seiner Sendung hervorheben (vgl. 3, 17 ff.: 8, 15; 12, 47). Folgt anderseits aus seiner Sohnesstellung, daß ihm der Vater alles Gericht übergeben hat (5, 22), so bleibt auch das εἰς κρῖμα ἦλθον bestehen (9, 39). Gerade die Scenen aber, in denen er mit den Volksideen über das Recht seines richtenden Verfahrens disputiert, gehören zu den lebenswahrsten Episoden des Evangeliums (vgl. 5, 30; 7, 24; 8, 15 ff.).

Der Begriff der Wahrheit, mit dem des Lebens nur 14, 6 in unmittelbaren Zusammenhang gebracht, entbehrt bei Johannes schon viel zu sehr der Bestimmtheit, um als ideeller Ausgangspunkt seiner Komposition gedacht werden zu können. Die Erkenntnis der Wahrheit aber führt nach 8, 32 zur Freiheit. Dieser Begriff aber, nur hier (vgl. V. 36) angewandt, hat eben an dieser Stelle auch alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich. Oder sollte Jesus umhin gekonnt haben, den Juden die eingebildeten Privilegien des Abrahamidentums zu entreißen, wozu sich ja schon der Täufer von ihm genötigt gesehen hatte (Matth. 3, 9). Ähnliches gilt vom Auftreten des Begriffes der Geburt von oben im Zusammenhange von Kap. 3 — kurz: in den sogenannten johanneischen Grundideen, wie sie uns durch das ganze Buch hindurch in reichem Wechsel begegnen, ist der Quellpunkt für die johanneische Geschichtserzählung nicht zu suchen. Welches auch immer ihre Bedeutung für die Komposition des Buches sein mag, sie bilden doch, soweit sie

des Schriftstellers eigen sind, immer nur den Einschlag in ein Gewebe, dessen Fäden die Geschichte gespannt hat.

Und dem dient zunächst zum Belege, daß wir den Aufbau des Buches durchweg an Marken orientieren konnten, welche zunächst dem äußeren Verlauf der Geschichte angehörten. Verlief die Geschichte Jesu wirklich in zwei Abschnitten, deren einer ihn abwechselnd in den verschiedenen Landesteilen zeigte, bis er sodann definitiv auf den Boden Judäas und Jerusalems übertrat; so hat eben nur Johannes den Blick für die Bedeutung des Abschnittes gehabt, welcher mit diesem Übertritt auch für den Charakter des Wirkens des Herrn gegeben war. Bis dahin Überwiegen der Selbstoffenbarung, von nun durchgehends Kampf und Auseinandersetzung, bis der definitive Rückzug Jesu vom öffentlichen Wirken der Darstellung ihre letzte entscheidende Wendung giebt (12, 36; 13, 1). Wir können uns hier nicht darauf einlassen, die geschichtliche Wahrscheinlichkeit dieses in sich so trefflich geschlossenen Pragmatismus nachzuweisen. Jedermann weiß, daß seit Strauß auch von kritischer Seite demselben Komplimente genug gemacht sind. Und die seit Baur immer wiederholten Versuche, denselben aus der Verarbeitung synoptischer Motive abzuleiten, haben doch noch lange nicht den Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht, welcher den Eindruck, bei Johannes das Ursprüngliche zu haben, bei Unbefangenen erschüttern könnte. Man beachte nur die — gewiß nicht in majorem Jesu gloriam erfundene (vgl. 7, 8 mit V. 10) — Verhandlung Jesu mit seinen Brüdern, welche jenem Übertritte Jesu nach Judäa voraufgeht. Es handelt sich nicht um einen Festbesuch, wie um frühere, sondern um das jacta esto alea in Jesu Geschichte, welches dieser nicht ohne Zaudern zu sprechen gewagt, dann aber auf Gottes Wink in pünktlichem Gehorsam gesprochen.

Geradezu nur als das begleitende Moment des geschichtlichen Fortschrittes haben wir den Fortschritt der Idee des Ganzen in den Unterabteilungen des ersten Teiles anzusehen, wo wir die Fortbewegung der Geschichte von Süden nach Norden — das eine Mal durch Samarien hindurch — als das die Darstellung bestimmende Moment erkannten. Zu einer solchen Bemerkung aber würde uns eine aus Ideen abgeleitete Geschichte schwerlich Anlaß

geben. Durchaus ähnlich aber verhält es sich mit den übrigen Teilen des Buches. Wir machen nur auf die lokale Folge der Ereignisse des Leidens Jesu (18, 1 — 19, 30) aufmerksam. Dieselben verlaufen im Garten (18, 1 ff.), im Hause des Hohenpriesters (V. 15 ff.), am Prätorium (V. 28 ff.), auf Golgatha (19, 17 ff.). Überhaupt ist die Bedeutung des chronologischen und geographischen Momentes gegenüber dem ideellen für die Historicität des Evangeliums noch lange nicht genügend verwertet worden.

Aber wird nicht doch in diesem Evangelium alles zum bloßen Träger einer Idee: die Jünger, die Juden, zuletzt Jesus selbst? Wenn dem so wäre, so wäre freilich die gegnerische These zuzugestehen. Aber die blassen Typen, ohne jede naturwüchsige Eigenheit, auf welche uns die Kritik verweist, gehören mehr ihrer Phantasie, als der evangelischen Geschichte des Johannes an. Wohl dienen diesem die Juden (doch nicht allein: vgl. die Leidensgeschichte) als Vertreter der Christum verwerfenden Welt. Aber in ihrer Mitte, welche Mannigfaltigkeit der Typen des Galiläers, des Judäers, des Hauptstädters, des Archonten; welche Verschiedenartigkeit der Stellungnahme zu Jesus, von der schwankenden Volksmenge an bis in die Kreise des Hohenrates hinauf, wo die Gegensätze der glaubenseifrigen Pharisäer und der politisch-klugen Priesteraristokratie sich deutlich genug abzeichnen, so wenig auch dem Verfasser daran liegen mag, diese Unterschiede ins Licht zu stellen. Und die Jünger? — Nun, sie sind, wie bei den Synoptikern, schwache Menschen, Kinder am Verständnisse (16, 12), nur daß sie aus der Wahrheit sind (1, 48) und Jesum lieb haben (16, 27 vgl. 21, 15 ff.). Aber ohne Individualität sind sie gerade bei Johannes am wenigsten. Wir erinnern an Thomas, an Simon Petrus und den anderen Jünger, freilich nur solche Leser, für die der Lauf der beiden zum Grabe nicht den Wettlauf beider Apostel um den Primat in der Kirche bedeutet.

Und wenn die rein typische Bedeutung aller Personen im Drama des Evangeliums so offen zutage liegen soll: warum bekommen wir denn von den kritischen Interpreten desselben so entgegengesetzte Auskunft über deren Bedeutung? Die Gegensätzlichkeit der Auffassung, welche z. B. dem Nikodemus und dem Königi-

schen seit Baurs Analyse zuteil geworden, ist geradezu komisch. So bornierte Juden beide dem einen sind, so gelehrige Hörer sind sie dem anderen. Liegt die Schuld an den Interpreten, oder ist etwa Johannes doch nicht so geschickt in der Einkleidung seiner Ideen, wie man ihn wohl rühmte?

Wir heben ferner noch hervor, wie manchmal gerade da die Wirklichkeit der Geschichte am lebensvollsten zutage tritt, wo der Inhalt des Berichteten mit dem eigentümlich johanneischen Gedankenkreise kaum noch im Zusammenhang steht. Wir erinnern an die turbulente Schlußscene des Tempelweihfestes 10, 31 ff. Die erbitterte Menge dringt mit Steinen auf Jesum ein. Durch eine geradezu unerfindbare Wendung, dem bekannten Worte des vor Gericht gestellten Scipio mindestens ebenbürtig, bringt Jesus den Andrang der Angreifer zum Stehen und nötigt sie zu formulierter Anklage. Diese lautet auf Gotteslästerung. Ihr entgegnet Jesus mit einem Schriftbeweise, welchen auch wohl kein Mensch erfunden haben dürfte, am wenigsten aber der Theolog vom Logos, welcher unser Evangelium geschrieben.

Also, trotz aller Komposition, Geschichte überall! Diese macht endlich auch gegenüber dem ideellen Aufbau des Ganzen ihr Recht geltend. — Giebt Johannes, der Offenbarung Christi gegenüber, eine Darstellung, wie des sich vollendenden Unglaubens, so auch des werdenden Glaubens, so muß er auch diesen zu einer gewissen Vollendung führen. Und so gaben wir denn dem Abschnitte Kap. 13—17 die Überschrift: Die Vollendung der Seinen. Aber die Geschichte verhält sich nun einmal spröde zu solcher Forderung. Und Johannes ist weit entfernt, der Geschichte Gewalt anzuthun. Man vgl. die sich immer wiederholenden Interpellationen der Jünger in Jesu letzten Reden, zuletzt noch sein letztes Wort an den Jüngerkreis (16, 31 f.), dem gegenüber das aus der ideellen Bedeutung des Augenblicks herausgesprochene 17, 6 f. immer einen gewissen Kontrast bilden wird. Jesus stand ja am Ende seines Werkes, und doch war der Erfolg desselben kaum erst in den Anfängen zutage getreten.

Ist somit die evangelische Geschichte des Johannes nicht aus einer im voraus erfaßten Idee ersonnen, und dient doch anderseits dieselbe

fort und fort einer Idee zum Träger, so haben wir nach dem Prozesse zu fragen, in welchem das historische und das ideelle Moment der Erzählung zu dieser Einheit verwachsen sind. Natürlich haben wir dabei von der Persönlichkeit auszugehen, auf welche das Evangelium selbst als seinen Verfasser verweist: von einem Augenzeugen und berufenen Verkündiger des Erlebten, also von dem Apostel Johannes (19, 35). Wenn dieser gegen Ende seines langen Lebens dazu überging, ein Evangelium zu schreiben, so war zwischen Geschehen und Erzählen nicht nur ein langer Zeitraum vergangen; nicht nur hatte das von Jesu begonnene Werk nachseiten der Vertiefung, wie der Ausbreitung unendliche Fortschritte gemacht, sondern der Evangelist selbst hatte nach beiden Seiten hin eben durch seine Christuspredigt zu solchem Fortschritte beigetragen. Was wunder, daß dieselbe unter seiner Hand, vielleicht unbeachtet, einen anderen Typus gewann, als sie ihn anfangs mochte getragen haben! Der Evangelist, ohne allen Zweifel eine prinzipielle Natur, mit dem Blicke fürs Allgemeine ausgestattet, endlich auch durch seine Lebensführung über den nationalen Kreis hinausgewiesen, sieht sich genötigt, mit seiner Verkündigung dem verschiedenartigsten Bedürfnis zu dienen. Da muß sich auch aus der Fülle des Erlebten und Gehörten sein Blick dem zuwenden, was am meisten auf allgemeinen Wert Anspruch erheben kann. Entscheidend aber für jeden und für alle in Zeit und Ewigkeit ist die Alternative — Glaube oder Unglaube. Darum die Gestalt der Christuspredigt, in welcher alles, was Jesus sagt oder thut, in seiner Heilsbedeutung für den Glauben, in seiner überführenden, richtenden Bedeutung für den Unglauben dargestellt wird. Mit der immer prinzipielleren Erfassung des Heilsstandes der Gemeinde aber geht Hand in Hand eine immer energischere Würdigung dessen, was Jesus selbst ist. Soll der Gläubige gewiß sein, daß das Leben, das er lebt, aus Gott stammt und in Gott beruht, so muß er auch Jesum in seiner Gotteinheit erfaßt haben (14, 20). Wir leugnen nicht die mannigfachen besonderen Impulse, welche den Johannes zu weiterer Ausgestaltung seiner Christologie veranlassen mochten: Hier kommt es uns darauf an, nachzuweisen, wie bei dem überlebenden Zeugen sich das Evangelium gebildet, in welchem

alles auf die Offenbarung des Sohnes, auf den Heilsstand der Gemeinde, auf das Gericht des Unglaubens sich bezieht.

Es ergiebt sich aus dem Gesagten, daß die Ausbildung einer leitenden Idee für die mündliche Christusverkündigung sich nur vollziehen konnte Hand in Hand mit einer immer durchgreifender sich vollziehenden Stoffauswahl und -anordnung. Der eine Prozeß bildet gleichsam nur die Kehrseite des andern. Nur einer der unmittelbaren Zeugen Jesu, dem seine Erinnerung unbegrenzte Schätze darbot (20, 30), mochte imstande sein, jene Auswahl und Gestaltung ohne Verletzung geschichtlicher Treue zu vollziehen. Für einen solchen aber stellte sich das Erdenwerk Jesu, wenn es einmal in den von Johannes angemerkten Epochen verlief, leicht genug unter dem dreifachen Gesichtspunkte dar, den wir soeben entwickelt; da es schien eine derartige Betrachtungsweise geradezu zu fordern, sie aus sich heraus zu produzieren. Wenn Johannes sein Evangelium anlegte, wie er es that, so konnte er glauben, damit die der Geschichtsbewegung immanente Idee zum Ausdruck gebracht zu haben.

Ohne Zweifel stand, als Johannes zu schreiben begann, das Darzustellende im wesentlichen in festen Zügen vor seiner Seele. Jedes der Ereignisse, das er aufzuzeichnen dachte, war gewiß so oft schon von ihm erzählt worden, jedes der Herrnworte, das er aufbewahren wollte, war für ihn der Gegenstand so mannigfacher Meditation und Anwendung geworden, daß wir bei ihm einen ähnlich fertigen, individuellen Evangelientypus vorauszusetzen haben, wie etwa der synoptische als ein solcher zu bezeichnen ist. Es verweisen darauf gewisse stereotype Momente der Erzählung, z. B. der Umstand, daß Jesus nie ein Bekenntnis des Glaubens seitens der Jünger hört, ohne darauf mit einer Frage leisen Tadels oder Zweifels zu antworten (1, 50f.; 6, 69f.; 16, 30f.; 20, 22f.). Daß ferner die Redeweise Jesu, des Täufers, der Jünger, ja aller im Evangelium handelnden Personen im wesentlichen die Farben der johanneischen Diktion angenommen, wird heute kaum von irgendeiner Seite mehr bestritten.

Anderseits war auch wohl die Auswahl und Anordnung des Stoffes schon vor Abfassung des Evangeliums im wesentlichen zum

Abschluß gekommen. In der Erinnerung des Zeugen war zurückgetreten, was nicht die Bedeutung einer Epoche hatte im Leben Jesu oder sich unmittelbar als Ausdruck der Lieblingsideen des Johannes darbot. Nicht daß nicht das eine oder andere Moment, dessen Zusammenhang mit dem Umstehenden kaum erfindlich ist, rein gedächtnismäßig an seiner geschichtlichen Stelle festgehalten worden wäre (vgl. 13, 20), — durchgehends aber hatte Gleichartiges sich zu Gleichartigem gesellt, hatten sich die Reden und Auseinandersetzungen an Momente angeschlossen, welche ihnen zum Anlaß dienen konnten, und so hatten sich die Gruppen und Zusammenhänge gebildet, welche unser Evangelium darbietet. So erklärt sich aufs beste die dasselbe durchwaltende Einheit, die wirklich innerliche Kongruenz des historischen und des ideellen Faktors, welche uns der Darstellung mit fortgehender Sammlung und Ruhe folgen läßt. Da ist kein Recken und Schieben, kein störendes Abschwenken. Still und stetig geht die Geschichte ihren Weg, und wenn sie ihn vollendet, so hat der Leser gelernt daraus, daß er sie innerlich erlebt hat. Als Johannes sie niederschrieb, da brauchte er nicht mit seinem Stoffe zu ringen, ihn zu planmäßiger Ausgestaltung zu verrenken: er schrieb sein Herz aus und schrieb — sein Evangelium.

Nicht daß wir den Evangelisten beim Niederschreiben gewissermaßen nur zum Kopisten der eigenen, einmal fixierten Erinnerung machen wollten. Der Blick auf die erste Seite seines Evangeliums würde das widerlegen. Das Verständnis des sogen. Prologs ist unseres Erachtens davon abhängig, daß man erkennt, daß der ganze ideale Aufriß der Logosgeschichte, welcher alles im Evangelium Darzustellende in sich begreift und im Lichte der Ewigkeit verstehen lehrt, schon in den Versen 1—5 zur Aussprache kommt, während mit V. 6 die evangelische Geschichte, ganz im Tone der urapostolischen Evangelienverkündigung, einsetzt durch Einführung der Gestalt Johannes des Täufers. Nur die Ergriffenheit von der Bedeutung des Darzustellenden führt den Zeugen immer wieder vom Einzelnen zum Allgemeinen, bis er nach einem neuen, aber sogleich wieder fallen gelassenen Anlauf (V. 15) mit V. 19 endgültig bei der Darstellung des Täuferzeugnisses anlangt. Liegt nun in solcher

Darstellung der Anteil, welchen der Augenblick an der Entstehung des Evangeliums gehabt, deutlich zutage, so beweist doch anderseits die Analogie des Eingangs des ersten Briefes, daß auch hier Formen vorliegen, welche dem evangelischen Zeugnisse des Verfassers überhaupt eigen waren. Auch dort bleibt ja der Schreiber eine ganze Weile gebannt von der Betrachtung dessen, was es mit dem von ihm zu Bezeugenden auf sich hat, bis er V. 5 mit einem *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ* ... (genau wie im Evangelium 1, 19) auf einen konkreten Gegenstand übergeht.

Nur eine Frage noch scheint schließlich eine Erörterung zu erheischen. Wir haben Ordnung und Fortschritt überall im Evangelium nachgewiesen: ist nun diese Ordnung auf ein bewußtes Verfahren des Evangelisten zurückzuführen, welcher seiner Arbeit eine fertige Disposition, wohl gar einen bestimmten Schematismus der Komposition zum Grunde legte, oder ist die nachgewiesene Anlage derselben wesentlich das unwillkürliche Resultat des soeben besprochenen s. v. v. Krystallisationsprozesses? Gerade der um die Entdeckung der Anlage des Evangeliums so verdiente de Wette stellt in Frage, ob dem Evangelisten selbst sein Plan zu vollem Bewußtsein gekommen sei, während das Urteil der Neueren meist nach der entgegengesetzten Seite neigt, von den besprochenen Versuchen der Kritiker gar nicht zu reden.

Daß nun zunächst die erste Dreiteilung seines Buches vom Evangelisten vollbewußt vollzogen ist, scheint uns nach dem Erörterten außer jeder Frage. Diese Teilung, wie sie ihm die Wendepunkte in Jesu Wirken an die Hand gaben, korrespondiert so treffend mit den drei großen Faktoren, um die sich bei Johannes alles im großen und kleinen dreht (vgl. 16, 8. 13. 14; 17, 25): Jesus — die Welt — die Seinen; sie bringt deshalb so treffend den Grundgedanken der Geschichte zum Ausdruck, daß es unfaßbar erscheint, daß sich dem Darsteller alles so sollte gestaltet haben, ohne daß ihm diese Korrespondenz zum Bewußtsein gekommen wäre und wiederum als ordnendes Prinzip gedient hätte.

Anders aber mag es sich schon mit den nachgewiesenen Unterabteilungen verhalten. Dieselben sind in den Kapiteln 1—6 und 7—12 so durchweg auch durch den äußeren Verlauf des

Geschehens an die Hand gegeben, daß wenigstens die Möglichkeit, daß dieselben dem überschauenden Darsteller ganz von selbst sich ergeben, nicht ausgeschlossen bleibt. Jedenfalls scheint uns die Wiederkehr von je drei Teilen das Allerzufälligste an dieser Ordnung zu sein. Wenn wir aber auch den Teil Kap. 13—20 sich dreiteilig entfalten sahen, so lagen gerade in diesem Abschnitt der Geschichte Kontraste vor, welche ein Johannes am wenigsten übersehen konnte und welche die nachgewiesene Gliederung des Abschnittes unmittelbar nahe legten. Scheint auch das Verfahren des Evangelisten ein durchaus bewußtes zu sein, so giebt er sich doch keinerlei Mühe, die besprochenen Teile scharf gegen einander abzugrenzen, oder gar auf ihre Zählung hinzuweisen. Somit haben auch wir kein Recht, auf diesen Punkt allzu großes Gewicht zu legen, oder gar in der Dreizahl das Schema der Komposition zu erwarten. Denn wollten wir nach derselben eine weitere Teilung der gewonnenen Abschnitte versuchen, so würden wir durchweg auf unberechenbare Willkürlichkeiten verfallen. Oder wie wollte man bei Kap. 5 u. 6, 7—9 u. s. w. eine Dreiteilung herausbringen?

Überhaupt scheint es uns mißlich, über die nachgewiesene Gliederung des Buches hinaus nach weitergehender Einteilung zu fragen. Wohl sind die einzelnen Abschnitte in sich wohl geordnet und gegliedert; aber damit ist kein Recht gegeben, die dort nachzuweisenden Gruppen und Glieder in die „Disposition" des Buches aufzunehmen, wenn man überhaupt von einer solchen reden und sich nicht lieber mit dem unverfänglicheren Worte „Anlage" begnügen will. Die Darstellungsweise des vierten Evangelisten ist eine solche, daß wir nicht gleich, wo wir Ordnung finden, auf ein prämeditiertes Schema zu schließen haben. Wir werfen zum Beweise einen Blick auf die drei Abteilungen des ersten Teiles: 1, 1 bis 2, 12; 2, 13 — 4; 5 und 6. Sie ergaben sich ungezwungen aus dem Rhythmus einer dreifachen Bewegung der Geschichte von Süden nach Norden. Würden wir nun aber innerhalb der einzelnen Abteilungen etwa eine Gliederung nach Süd und Nord erwarten, so würden wir irren. Vielmehr wiegt im ersten Abschnitt die ideelle Bewegung „vom Täufer zu Jesu" vor, im zweiten tritt zwischen Judäa und Galiläa Samaria, und nur im dritten

chnitt tritt die judäische Scene unvermittelt an die Seite der
läischen.
Haben wir aber einmal anerkannt, daß in den einzelnen Ab-
ungen der Evangelist den Stoff jedesmal so gestaltet, wie sich
elbe seiner Hand darbietet, so werden wir uns auch nicht wun-
, wenn wir in Einzelheiten wieder vollendete Symmetrie, Regel
Rhythmus antreffen. Unseres Verfassers Art ist nun einmal
rhythmische. Davon kann ein einziger Blick in den Prolog,
ie in beliebige andere Teile des Evangeliums leicht überführen.
h die Briefe, zumal der erste, sind voll von Beweisen für
n Satz. Da treffen wir oft doppelte, oft dreifache Parallel-
erung. Oft kombinieren sich beide Formen der Darstellung.
n vgl. z. B. die Geschichte von der Krisis im Jüngerkreise,
he den ersten Hauptteil schließt (6, 60—71). Da besteht ein
sser Parallelismus zwischen den beiden Momenten, dem
rnis (V. 60—65) und dem Bekenntnis (V. 66—71). Der
z über den Anstoß (V. 60) entspricht der Abfall von Jün-
(V. 66), der Aussage Jesu über sein Wort (V. 61—63)
Bekenntnis der Zwölfe zu den *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου* des
n (V. 67—69), dem Worte Jesu vom Unglauben im Jünger-
(V. 64 f.) endlich sein Hinweis auf den Teufel inmitten
Zwölf (V. 70 f.). Wohl bestätigen solche Züge das langsame
den der johanneischen Geschichtsbilder in einem lebenslangen
esse innerer Verarbeitung; aber sie weisen nicht auf bewußte
position, sondern sie sind das Resultat der rhythmischen Eigen-
unseres Evangelisten, der Formen des Denkens und der Dar-
ng, wie sie einmal diesem Geiste durch Anlage und Gewöh-
eigen waren und deren unwillkürliches Walten gerade in den
ten Zügen am unbefangensten und ungehemmtesten zutage
Daß es ein hebräischer Geist ist, der hier in ziemlich
gem Griechisch, sich selbst unbewußt, die Formen hebräischer
tung verwertet, bedarf kaum der Erwähnung. Der Exeget
muß sich mit dieser Eigenart seines Verfassers genau bekannt
en, wenn er nicht in mancherlei Irrtum verfallen will. Und
ders der Historiker muß den sicheren Takt lernen, welcher durch
Gestalt, welche der Schriftsteller Worten und Dingen gegeben,

das Ursprüngliche zu divinieren weiß. Erst wenn wir, und nur soweit wir, durch immer fortgesetzte Vergleichung des Einzelnen unter sich und mit dem parallelen Material anderer Berichte geübt, imstande sein werden, das, was spezifisch johanneisch ist in Auffassung und Darstellung, scharf zu erfassen und zu bestimmen, wird es uns auch möglich werden, einen Schluß zu machen auf das Thatsächliche, welches sich diesem beschauenden und zeugenden Geiste so dargestellt hat, wie es uns im Evangelium vorliegt. Ist dieser Prozeß ein kritischer, so dient er doch in eminentem Sinne dem Interesse der Gemeinde, „gewissen Grund zu empfangen der Lehre, darin sie unterwiesen worden". Und der Forscher, welcher diesen Weg betritt, wird der Darstellung des letzten der Apostel, des Jüngers, welchen Jesus lieb hatte, das Zeugnis ausstellen, daß sie nicht nur theologischen oder poetischen, sondern auch in eminentem Sinne historischen Wert behält.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

tverschiebung im Texte des Hiskia-Psalms (Jes. 38, 9—20).

Von

D. Klostermann.

Daß dieser Psalm in seiner gegenwärtigen Textgestalt unge-
lich unsicher sei und dem grammatischen und ästhetischen Ge-
des Lesers vielfach Unmögliches zumute, wird jeder empfin-
der der ältesten Versionen und des Hebräischen kundig ist.
eabsichtige nun nicht, hier die sämtlichen Schwierigkeiten des
htes zu besprechen, was zuviel Raum in Anspruch nehmen
e, sondern nur auf eine, wie es scheint, bisher übersehene,
für die künftige Erklärung zurate zu ziehende Thatsache
weisen. Diese nämlich, daß der Text augenscheinlich einer
e, z. B. einer Liedersammlung, entnommen ist, in welcher eine
e Orthographie herrschte, als die in unserem Psalter und der
schen Bibel sonst durchgeführte. Kann man diese eine histo-
nennen, so jene eine phonetische, d. h. sie gab vielfach die
nach der zeitgenössischen Aussprache wieder, unbekümmert
, ob dieselbe korrekt und etymologisch zu rechtfertigen war
nicht. Wurden dann die von ihr gewählten Zeichen in ihrem
mit denen der offiziellen Schrift identifiziert, so mußte dieses
lerlei Mißverständnissen inbetreff der Meinung des Dichters
. Dazu kam als ein weiterer, das Verständnis erschwerender
nd, daß wenigstens zwei Glossen mit dem Kontexte des

Liedes versehentlich verschmolzen worden sind. Ich muß auch hierauf kurz eingehen, weil die richtige Erkenntnis dieses Punktes die Anerkennung des erst erwähnten mit bedingt. Zunächst ist nämlich עַל בֵּית יְהוָה in V. 20 vom Körper des Gedichtes abzuscheiden. Dasselbe bildet einen Bestandteil der großen Glosse V. 21. 22, welche aus einer dem Königstexte verwandten ausführlicheren Erzählung hinter V. 6 an den Rand geschrieben war und nachher an dem Ende des Abschnittes in den Text aufgenommen wurde. Vielleicht sollte es Fortsetzung von עַל הָעִיר הַזֹּאת in V. 6 sein, etwa mit vorgesetztem Waw, vielleicht ein exegetischer Zusatz, welcher den Leser darauf aufmerksam macht, daß nach 31, 6 der Tempel in Jerusalem der Bestimmungsgrund für Jahve war, die Stadt zu schützen.

Die zweite Glosse haben wir in V. 13, wo die Worte אֲרִי כֵּן יְשַׁבֵּר כָּל־עַצְמוֹתָי מִיּוֹם עַד לַיְלָה תַּשְׁלִימֵנִי sich sowohl durch ihre absolute Verbindungsunfähigkeit mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in logischer wie grammatischer Hinsicht, als auch durch die Identität der zweiten Zeile mit der letzten in V. 12, als eine an den Rand geschriebene Variante aus einer anderen Rezension zu den beiden letzten Zeilen von V. 12 zu erkennen geben, die nachher wegen irriger Beziehung des anfänglichen כְּ auf שִׁוִּיתִי und in der Erwägung, daß der Morgen (בֹּקֶר) dem Tage (יוֹם) und der Nacht (לַיְלָה) vorangehe, statt vor V. 13, in ihn selber hineingesetzt ist. Diese andere Rezension verhielt sich zu unserer wie etwa Ps. 53 zu Ps. 14. Die ihr entlehnte Variante entstand aus der Verwechselung des Anfangswortes des Distichs כארג in V. 12 mit כָּאֲרִי. Las man nämlich statt des echten, durch die Verwandtschaft der Bilder des Aufrollens der Zeltteppiche beim Aufbruche V. 12 b und des Aufrollens des fertigen Gewebes um den Weberbaum geschützten כארג vielmehr: כארי, so erhielt man für קִפַּדְתִּי vorher notwendig den Sinn der Zusammenkauerung oder der Niederduckung des vom Löwen verfolgten und erhaschten Wildes oder Herdentieres, für יְבַצְּעֵנִי den Begriff des Zerstückens und der Zermalmung statt den der Abschneidung des Gewebes, für דַּלָּה den des Haupthaares statt den der Aufzugsfäden und für חַיִּי den des lebendigen Körpers statt den des individuell

ens als eines durch den concursus göttlicher Gunst und For-
ung und menschlichen Genießens und Arbeitens eigentümlich
usterten und geprägten Zeitganzen. Die schwierigen, künstlich
ählten Worte: „ich kauerte mich zusammen, wie ein Löwe zer-
t er mein Leben vom Haarschopf an“ ließen sich in gewöhn-
ere Psalmworte kleiden (vgl. z. B. Ps. 22, 17. 18) und dem
r verständlicher machen, indem man den Vergleich also wieder-
: „wie ein Löwe, also zermalmt er alle meine Gebeine“.
כֵּן sicherte die Beziehung von „wie ein Löwe“ auf das Fol-
e gegen die mögliche Verbindung mit קִפַּדְתִּי; das „alle meine
eine“ drückte den Gedanken „mich den lebendigen vom Haar
deutlicher aus, und zu jenem Objekte schickte sich שִׁבֵּר besser,
בִּצַּע.

Ist aber כארג ursprünglich und בְּאֲרִי eine falsche Entzifferung
Wortes, so ist die hieran hängende Paraphrase der ihm fol-
en Worte wieder an den Rand zu verweisen und שויתי עד בקר,
usprechen שִׁוִּיתִי mit כְּסוּם in V. 14 unmittelbar zu verbinden.
bestimmte Aussicht, noch vor dem Anbruche der Nacht zu
en und von Gott so überraschend schnell das individuelle Le-
gewebe zu Ende gebracht zu sehen (V. 12), zu dem er noch
Jahre (V. 9) verfügen zu können glaubte, ergiebt sich dem
ter aus der Verwandlung, die er über Nacht bis zum Anbruch
s Morgens in seiner Gesundheit und seinem Lebensgefühle
ren hat (V. 13. 14). Wie sehr er reduziert ist, wie un-
lich und geängstet er sich fühlt (gleichsam nur noch als hin
her zitternder Schatte im Gebiete des Lebens), giebt er da-
an, daß er sich mit einem סוס so und so vergleicht; einem
n ist er über Nacht bis Morgenanbruch gleich geworden
(שִׁוִּיתִי עַד בֹּקֶר). Nun hat er aber vorher V. 11. 12 die
in die er durch die seiner Lebenslust so schroff widersprechende
iche Sterbensnotwendigkeit versetzt worden ist, als die eines
nes beschrieben, der durch plötzlichen gewaltsamen Abbruch
s Zeltes heimatlos gemacht und in die unbekannte Ferne ge-
wird. Seine Heimat war das Land des Lebens, in welchem
och lange meinte des Zeltes genießen zu dürfen, das er sich
t hatte (V. 12a). An diesem Lande hing seine Seele; denn

dort konnte er erstens mit Augen sehen und zu seiner Freude miterleben, welche **Rettungen Jahve** seinem Volke und seinen Frommen in Erwiderung ihres Glaubens gewährt (lies in V. 11 mit einer griechischen Übersetzung in unseren LXX statt יָהּ יָהּ vielmehr יה׳ יש׳ als compendium scripturae für יְשׁוּעַת יַהְוֶה; die Juden haben das compendium für zwei volle Wörter genommen und, indem sie ש für ה ansahen, Jah, Jah herausgelesen, wie umgekehrt eine andere griechische Übersetzung in den LXX das ה für ש genommen und die Zeichen יש׳יש׳ in יְשׁוּעַת יִשְׂרָאֵל gedeutet hat); dort konnte er zweitens **am Verkehr mit seinen Mitmenschen sich weiden** (לֹא אַבִּיט אָדָם עוֹד); jetzt ist es anders bestimmt: er, der seine Sehnsucht auf jenes Land gerichtet hat dort um alles ferner wohnen möchte, sieht hinfort seine Wohnung angewiesen (דּוֹרִי) **bei den Bewohnern des Feierlandes** wo aller Genuß und alle Arbeit und daher aller Verkehr mit Gott und Mensch zu Ende ist (vgl. Hiob 3, 13—19). Denn es ist kein Zweifel, daß דּוֹרִי mit V. 11 als Subjekt des Prädikates עִם יֹשְׁבֵי חָדֶל verbunden werden muß, da der bildliche Ausdruck der Wohnung (דּוֹר) unmöglich noch selbst wieder durch כְּאֹהֶל mit einem anderen desselben Inhaltes verglichen werden kann. Auch die alten Übersetzungen (LXX: *ἐξέλιπον ἐκ τῆς συγγενείας μου*; Vulg.: quievit generatio mea; Targ. Jon. (מבני דרי אתנטילו יומי und: מלמדר בירושלם — מרורי פסק) unterstützen diese Wortteilung. Die mit כאהל verglichene Sache, von welcher נסה ונגלה prädiziert werden, steckt daher in רעי, welches hier sowohl wie Sach. 11, 17 (wo mit LXX רעי genau so zu fassen wie עזבי) irrigerweise als Adjektiv „hirtlich“ zu אהל konstruiert wird (Trg. übersetzt דרעי und Vulg.: pastorum (רֹעִים). Jedenfalls sagt der Anfang von V. 12, daß der Dichter sich vorkomme, wie wenn ihm ein Zeltabbruch widerfahren sei, wie ein Gewebe (sprich כָּאֹרֶג), dem die Nähe der Abschneidung an der Hast des Webers, zu Ende zu kommen, sich ankündigt. Das letztere Bild ist mittelst einer höchst natürlichen Ideenassociation durch das vorangeschickte der Aufrollung der abgenommenen Zeltteppiche herbeigeführt und dieses wieder durch den in den drei Zeilen vorher (V. 11 + דּוֹרִי) ausgedrückten Gedanken einer zwang-

sen Vertreibung aus der heißgeliebten Heimat bei Gott und den
nschen in der Richtung auf das grausige Feierland des Todes.
aber sein Tod noch heute gewiß, so ist er in dieser Erkennt-
gleichsam schon aus den Thoren hinausgestoßen, sie sind schon
er ihm geschlossen, und die noch bis zum definitiven Antritte
harten Wanderung übrige Zeit und Lebenskraft reicht höchstens
dazu aus, unter Wehklagen sich in die verschlossene Stätte
ickzudenken und zu sehnen, oder ängstlich an den Pforten des
ens herumzutasten und zu lugen, ob sich kein Spalt zur Rück-
öffnen will. Für diese Stimmung und Lage wählt der
hter das Bild des סוס. Natürlich kann dieses Wort nicht Roß
uten, sondern nur wie Jer. 8, 7 die Schwalbe. Aber der
gleich שֻׁוֹתִי כְּסוּס ist zu nackt; die Lage der Schwalbe muß
gesagt werden, welche den Vergleichungspunkt bildet. Auf der
eren Seite ist der Kranich (עָגוּר LXX in Jer. 8, 7 =
ον, hier fehlt das Wort, während Vulgata es mit pullus =
wiedergiebt) zuviel; er ist aus jener Stelle des Jeremia ge-
men, die man allein zu סוס = Schwalbe vergleichen konnte.
lich ist das כֵּן überflüssig und für denjenigen unmöglich, der
שֻׁנִיתִי die Glosse gestrichen und כסוס unmittelbar angefügt
Der Targum übersetzt דאחיר; dieses weist für עגור erstens
Stellung eines attributiven Particips zu סוס an und läßt zwei-
עצור als ursprüngliche Lesart anschließen. Dann ist aber
= קֵן und עָצוּר קֵן ist wie קְרוּעֵי בְגָדִים 36, 22, die von ihrem
te durch ein Hindernis, also Thürenschluß etwa, aus-
chlossene Schwalbe. Wie diese immer wieder auf die
chlossene Stelle des gewohnten Eintrittes stößt, in ängstlichem
tern sie piepend umkreist, ebenso fühlt sich der Redende wider
nuten vom Genusse des gewohnten Lebens ausgeschlossen, nur
imstande, ohnmächtig seufzend und ächzend sich rückwärts zu
en und vergeblich rückwärts zu trachten. Natürlich ist dann die
ende Zeile so zu bauen: אצפצף אהגה כיונה, d. i. ich piepe,
gurre wie eine Taube.

Vermutlich ist also כֵּן ursprünglich = קֵן gemeint, d. h. in
Aussprache, der diese Orthographie angehört, war ursprüng-
s ק um das eigentümliche Element geschwächt, durch das es

sich von כ unterscheidet. Nach der Analogie aller dialektischen Lautverschiebung ist von vornherein zu erwarten, daß dieser Erscheinung die umgekehrte zur Seite stehe, daß ursprüngliches כ in anderen Wörtern zu ק gesteigert worden sei. Ein sicheres Beispiel dafür begegnet uns sofort in V. 17, wo חשקת im Sinne von lieben (so schon Targ.), anhangen, so gewiß unmöglich ist, als der Gedanke: „Du hast meine Seele aus der Grube des Nichtseins herausgeliebt“ keinem alten Israeliten in den Sinn kommen konnte. Derselbe sagt wohl von der göttlichen Bewahrung und Verschonung vor dem sicher vorausgesehenen Tode: Gott habe die Seele zurückgehalten, sie für sich behalten, gespart, geschont, anstatt sie dem Tode auszuliefern oder sie ihm zu lassen, d. i., חשך (wo ממות oder מפני שחת, Ps. 78, 50. Hiob 33, 18, daher auch LXX εἵλου, was nach Vulg. eruisti = ἐξείλατο in V. 14), aber nicht חשק = lieben. Ohnehin da liebhaben einen Wertbegriff involviert, würde das hebräische Sprachgefühl das folgende מן nicht lokal deuten — denn liebhaben schließt keine Ortsveränderung des Objektes ein —, sondern komparativisch: Du hast mich lieber gehabt, als du die Grube hattest, oder: Du hast mich mehr geliebt als die Grube mich liebte. Beides ist aber unpassend und auch der folgende Satz des Grundes: „weil du alle meine Sünden außer Rechnung brachtest, sie bei deiner Antwort auf meinen Hilferuf unberücksichtigt ließest, als hinfort nicht vorhanden betrachtetest“, läßt vor sich weder in dieser noch in jener Weise eine Aussage über die göttliche Liebe erwarten, indem diese selbst Grund aber nicht Folge der Sündenvergebung ist, sondern die Angabe einer Thathandlung Gottes, in welcher sich die geschehene Sündenvergebung thatsächlich dokumentierte, weil jene nur unter Bedingung der letzteren geschehen konnte. Indem Gott einen Menschen vor der Zeit sterben läßt, bekundet er, daß er nicht durch seine Gnade ihm gegenüber sich mehr bestimmen lassen will, sondern allein durch den Hinblick auf die Sündenschuld des Menschen; errettet und verschont er aber einen Menschen, der schon die sichere Beute des immer durch des Menschen Sünden für Gott gerechtfertigten Todes ist, so bekundet er damit die geschehene Außerachtlassung der Sünden desselben. Unter diesen Umständen ist nur חשכת

חָשַׂכְתָּ נַפְשִׁי מִשַּׁ׳ sachlich und sprachgebräuchlich möglich, d. h. das Verb חָשַׂךְ ist hier חָשַׁק geschrieben gewesen, aber von den späteren Juden als חָשַׁק gedeutet worden.

Eine ebensolche Verschiebung wie bei diesen Palatalen begegnet uns in der labialen Reihe, indem das schärfere פ zu ב geschwächt worden ist, in V. 19 אָב. Nur durch große Künstelei kann hier der unbestimmte Vater untergebracht werden. Ist dagegen אב nur eine andere Schreibart für אַף, so bietet V. 19 den richtigen Fortschritt, daß von dem Lebendigen im Gegensatze zu dem Gestorbenen ausgesagt wird, nur in ihm könne sich die göttliche Güte und Treue spiegeln, indem er erstens selbst Jahve darum preist, und zweitens auch solche, welche noch Kinder sind, d. h. die nachwachsende Generation, durch Hinweis auf die Treue Jahves zum Preise desselben veranlaßt. Desgleichen in ישברו, welches nach dem Zusammenhange und dem Parallelismus von הלל und חודה mit ספר nicht von שבר = wartend ausschauen abzuleiten, sondern von שבר = שפר = ספר im Sinne von rühmender Erzählung über die erfahrene göttliche Treue auszulegen ist, wie auch in der Parallelstelle Ps. 22, 18 umgekehrt אספר = ישבר.

Über die hierbei mit angenommener Gleichung von ס und שׂ brauche ich nichts zu sagen; vielleicht muß man eine eben solche am Schlusse von V. 14 in עשקה לי statuieren. Denn da es weder ein Nomen עָשְׁקָה giebt, noch eine dritte Perf. fem. von עָשַׁק im Zusammenhange paßt, so muß, wenn ע und ק in diesem Worte ihre gewöhnliche Bedeutung haben, vielmehr עִשְׁקָה als dem עָרְבֵנִי paralleler (eine solche Parallele bieten auch LXX und Targ.) Imperativ gefaßt werden: „befasse Dich mit mir" (vgl. namentlich עסק Jon. zu 2 Kön. 4, 13), oder spezieller nach Gen. 26, 20: „streite für mich, tritt als mein Bürge ins Mittel". Aber vielleicht dürfen wir auch in diesem Worte ק als Vertreter von כ ansehen, wie in חשקת V. 17, und mit Annahme einer parallelen Verschiebung auch in der gutturalen Konsonantenreihe das anlautende ע als Stellvertreter eines ursprünglichen ח, so daß (wie auch LXX mit ἐξείλατο dasselbe חשך ausdrücken, das in V. 17 = εἵλου) חָשְׁכָה לִי „für mich ist's finster geworden" Ausdruck

der Not ist, welche den Hilfsschrei zu Jahve motiviert (vgl. Mich.
3, 6: „und es wird zu finster für euch“, וְחָשְׁכָה לָכֶם, um noch
wahrsagen zu können). In der That empfiehlt sich diese Auf-
fassung vor der anderen durch den Zusammenhang. Denn dieser
redet unmittelbar vorher von den Augen des Dichters, als welche
es haben aufgeben müssen (wenn דלו nach LXX aus חָדְלוּ ver-
stümmelt ist) wie früher hoch und weit hinauszublicken (vgl. Ps.
131, 1), oder (wenn דלו unter Vergleichung von 37, 23, wo
מָרוֹם עיניך = „den Hochmut deiner Augen“; 10, 12; 2, 17
Ps. 30, 2 gehalten wird) durch das auferlegte Kreuz zum Nieder-
blicken gezwungen, demütig darauf verzichten mußten, nach Hohem
auszuschauen. Denn darüber kann bei der Unmöglichkeit der Ver-
bindung von דלו und למרום zu dem hölzernen Eisen eines
Niedersteigens zur Anhöhe kein Zweifel sein, daß hinter עיני das
von LXX (vgl. Vulg. suspicientes) noch gelesene מַרְאוֹת wieder
in den Text zu setzen ist. Wird aber die allen Stolz tilgende
Verzweiflung an sich selbst durch das Bild der Unfähigkeit der
Augen zum Auf- und Ausschauen ausgedrückt, so ergiebt sich als
nächstgelegenes Bild für die Not, die nach Gottes Hilfe schreien
läßt, das der eingetretenen Verfinsterung des Horizontes, und das
ist in dem Worte עשקה לי enthalten, wenn es = חָשְׁכָה.

Bestätigt wird diese in 2 Kön. 20, 13: וישמע = וישמח i
Jes. 39, 2 offen vorliegende Vertauschung der Gutturalis ח m
ע in der Aussprache durch ein anderes Beispiel, nämlich durch
das bisher unerklärliche רעי in V. 12, für welches ich schon ob
die Stellung des Subjektes forderte, von welchem die Prädika
נסע und נגלה gelten sollen. Nach dem Parallelismus mit חיי i
dieses Wort nämlich nichts anderes, als was sonst רוּחִי geschrieb
wird. Von dem Lebenswerke, in dessen Ausführung er begriff
ist, sagt der Dichter in der zweiten Zeile, daß er es, der sofo
tigen Abschneidung harrend, habe wie ein Gewebe aufwickeln u
als wider Erwarten zu Ende gehend abschließen müssen. In die
Notwendigkeit ist er gebracht worden durch das, was die ers
Zeile sagt. Hinsichtlich seines Lebensmutes mit allen den G
danken und Plänen für die Zukunft, die er einschließt und ver
möge deren der Mensch, indem sie in Erfüllung gehen, in de

Zukunft des Lebens heimisch ist, sie als sein sicheres Eigentum anticipiert (רֳעִי = רוּחִי), ist ihm eben das widerfahren, was dem Zeltbewohner, wenn von gewaltiger Hand plötzlich die Pflöcke ausgerissen und die Teppiche von ihm weggedeckt werden. Mit dem ferneren Verweilen in dem gewohnten Heim ist es da für alle Zukunft plötzlich vorbei, mit dem bisherigen Lebenswerke und Lebensgenusse muß, so unfertig und unerschöpft sie ihm auch noch vorkommen, ohne Verzug abgeschlossen werden. Es rechtfertigt sich also auch hier die angenommene Gleichung von ע und ursprünglichem ח in dem Worte רעי durch den Gewinn eines befriedigenden und natürlichen Gedankenzusammenhanges.

Ob sich endlich auch die Spuren einer ähnlichen Lautschwächung in der dentalen Reihe nachweisen lassen, ist sehr fraglich. Ich würde nicht daran zweifeln, wenn statt ברמי nach dem aus ברוון des Targum zu erschließenden ברוי und dem בר(ו)ם der LXX: בְּרֹם zu schreiben und das schließende י als irrige Verdoppelung des folgenden י zu streichen wäre. Dann würde ich unbedenklich בְּרֹם = בְּתֹם (resp. כְּתֹם) ansetzen und deuten: „mit oder in der Vollzahl meiner Tage, oder sobald sie voll geworden, will (oder werde) ich die Thore des Sche'ol passieren". Aber wenn etwa die einem Menschen von Gott bestimmte natürliche Anzahl der Lebenstage in ihrem Verfluß den hervorfließenden Tropfen z. B. einer Wasseruhr gleich gedacht werden (vgl. V. 8), welche still steht, sobald der bestimmte Vorrat erschöpft ist, so läßt sich בִּדְמִי, welches eben diesen Stillstand in der bewegt gedachten Begriffsgröße auszudrücken geeignet ist, hinreichend rechtfertigen, um die Abweichungen der alten Versionen als Verlegenheitsauskünfte ansehen zu dürfen. Sie haben eben, wie auch die neueren Ausleger, fälschlich gemeint, Hiskia spreche hier den traurigen Todesgedanken aus, der ihm inmitten seines Lebens (Vulg.: in dimidio, d. i. בחצי) aufgenötigt worden sei. Aber dazu paßt die Form אלכה nicht, welche einen eigenen Willensgedanken andeutet, und die Pointe liegt vielmehr darin, daß der Dichter einander gegenüberstellt den Gedanken über sein Leben, den er sich selbst (אני) natürlicherweise gebildet hatte (V. 10a), und den Gedanken, der ihm hinterher unerwartet aufgezwungen worden ist (V. 11); durch diese

mit Ps. 30, 7. 8 zu vergleichende Gegenüberstellung veranschaulicht er den jähen Umschwung seiner Gemütsstimmung. Er, der seinerseits vorher des Gedankens gewesen war, erst alt und lebenssatt, wie die Väter, erst dann sterben zu müssen und dann es auch gerne zu wollen (Kohortativ), wenn die Zahl seiner Lebenstage auf natürliche Weise erschöpft sein werde (אני אמרתי V. 10), der mußte kurz darauf den grausamen Gedanken sofortiger Verstoßung aus dem Lande des Lebens fassen (אמרתי V. 11). Weshalb? Das sagt der in seiner abrupten und knappen Gestalt den definitiven Bescheid der höheren Instanz veranschaulichende Satz: פקדתי יתר שנתי = da ward mir (wie durch richterliches Strafurteil) abgesprochen, aberkannt der (ganze) Vorrat von Jahren, den ich als mir von Rechts wegen zukommend noch zur Verfügung zu haben glaubte. Er hatte die Rechnung ohne den Wirt gemacht, und indem er nun den ganz anderen Gedanken an den von Gott beschlossenen vorzeitigen und unverzüglichen Tod unverschleiert und unvermindert auf sich wirken ließ, kam er zu dem demütigen, sich selbst aufgebenden Schrei zu Jahve, dessen Erhörung ihn nun verpflichtet, die jetzt wieder zu erhoffenden übrigen Jahre seines Lebens nicht mehr als ein natürliches Recht, sondern als ein direktes, spezielles Gnadengeschenk Gottes eins nach dem andern mit Bedacht zu werten.

Doch ich bin schon zu tief in die sachliche Erörterung dieses Gedichtes hineingeraten, welches bei richtiger Deutung wegen der Wahrheit der Empfindungen, die es an eine singuläre Lebenserfahrung knüpft, wegen der Folgerichtigkeit der Gedanken und der Kraft und Natürlichkeit der Bilder, in denen es sich bewegt, als eine Perle von eigentümlicher Farbe und Schönheit unter den biblischen Gebetsliedern sich ausweist. Diese Deutung vollständig zu geben, war nicht meine Absicht; ich wollte vielmehr nur konstatieren, daß das, was ich bisher immer als eine Reihe von zufälligen Schreibfehlern, deren jeder eine andere Ursache hatte, angesehen und in meinem Jesaja-Texte korrigiert hatte, wegen der Zahl und der Verwandtschaft der Erscheinungen, vielmehr aus einem einigen Grunde zu begreifen sei, nämlich als Symptome einer abweichenden Orthographie. Denn כ war = ק in כן (V. 14)

und ק = כ in חשקת (V. 17) und עשקה (V. 14); ב war gleich פ in אב (V. 19) und ישברו (V. 18); ע = ח ist עשקה (V. 14) und רעי (V. 12); endlich möglicherweise ר = ח in כרם (V. 10), was ich aber anstehe, vor כרמי zu bevorzugen.

2.

Zur Exegese von Luk. 18, 7 und Gal. 2, 3—6.

Von

Philipp Tag,
Pfarrverwalter in Dieburg.

Luk. 18, 7: *Ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ τῶν βοώντων πρὸς αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτός, καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς.* Statt *καὶ μακροθυμεῖ* lautet die lectio rec.: *καὶ μακροθυμῶν.* Die Erklärung der letzten Worte hat viel Schwierigkeit gemacht. Warum wir der Lesart *μακροθυμεῖ* den Vorzug geben, erhellt aus der nachfolgenden Auslegung der Stelle. Wir fassen nämlich *καί* wie Matth. 3, 14. Joh. 6, 70 und 16, 32: „und doch". *καί* knüpft also zwei Gedanken aneinander, die sich widersprechen. Gott sollte seinen Auserwählten nicht Recht verschaffen und doch ist er langmütig gegen sie? Wenn schon der ungerechte Richter, dem das wiederholte Kommen der Witwe Mühe macht, d. h. unbequem und lästig ist, doch zuletzt, wiewohl nur aus Furcht vor der drohenden Gewalt, bereit ist, der Witwe zu helfen: um wie viel mehr wird Gott, der gerechteste Richter, dem das stete Bitten der Seinen nicht unbequem und lästig ist, sondern der es vielmehr langmütig, also gerne hört, seinen Auserwählten aufs bereitwilligste Recht verschaffen? Bei den gewöhnlichen Erklärungen von *καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς* hat

man den Gegensatz übersehen, in welchem diese Worte zu *διάγε* *τὸ παρέχειν μοι κόπον* V. 5 stehen. Weil nun Gott das unaufhörliche Bitten der Seinen mit Langmut anhört, ihm ein geneigtes Ohr leiht, ist dies auch die volle Gewähr, daß die Hilfe nicht lange ausbleiben kann, ja daß sie bald erscheinen muß: V. 8. *Ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν ἐν τάχει* Gegensatz zu V. 4: *οὐκ ἤθελεν ἐπὶ χρόνον.* (Vgl. P. Gerhardt: Er ist nicht fern, steht in der Mitten, hört bald und gern der Armen Bitten.)

Gal. 2, 3—6. Wir versuchen zunächst den inneren Gedankengang des Apostels zu entwickeln. Der Apostel berichtet V. 1 u. 2 von einer Reise nach Jerusalem, die er zu dem Zwecke unternommen hat, der Gemeinde in Jerusalem, insbesondere den Angesehenen, sein Evangelium mitzuteilen. Man sollte nun erwarten, daß Paulus den eigentlichen Gegenstand und das Resultat der Verhandlung angebe. Beides ist aus V. 3 ersichtlich. Statt aber in ruhiger Erzählung fortzufahren: Die Frage, über welche ich mit den anderen Aposteln verhandelte, war die, ob die Beschneidung für die Heiden notwendig sei oder nicht, und es stellte sich bei dieser Verhandlung heraus, daß zwischen jenen und mir kein Unterschied, sondern Übereinstimmung besteht, — statt so fortzufahren, wirft Paulus vielmehr sofort seinen galatischen Gegnern die eklatante, für sie vernichtende Thatsache entgegen: Nicht einmal Titus wurde zur Beschneidung genötigt. Von wem nicht genötigt? Natürlich von der Gemeinde in Jerusalem, insbesondere den Angesehenen. Der Apostel stellt diese Thatsache der Nichtbeschneidung des Titus um so lieber in den Vordergrund, weil auch damals in Jerusalem von den gleichen judaistischen Gegnern die Forderung der Beschneidung gestellt wurde. Was waren das aber für Leute, die mit einer solchen Forderung hervorzutreten wagten! Der Apostel kann sich nicht genugthun, dieselben als gar nicht zur eigentlichen Gemeinde gehörige, gänzlich unberechtigte Eindringlinge hinzustellen und ihre Schleicherei, ihr heimliches, unehrliches, lichtscheues Auftreten zu brandmarken. Von

einer solchen obscuren Clique also wurde damals die Beschneidung des Titus verlangt, ein Attentat auf die christliche Freiheit, welches der Apostel auf das energischeste zurückwies. Im Gegensatz zu der Nicht-Übereinstimmung mit diesen Leuten tritt nun um so leuchtender die schon V. 3 implicite enthaltene, jetzt aber ausdrücklich ausgesprochene und betonte Übereinstimmung des Paulus mit den älteren Aposteln hervor: „Von den Angesehenen dagegen trennt mich nichts, zwischen ihnen und mir ist kein Unterschied, denn sie waren mit meiner Darlegung des Evangeliums zufrieden und haben mir nichts weiter mitgeteilt."

Nach dieser Entwickelung der Gedankenfolge von V. 3—6 gehen wir zur Erklärung der einzelnen Schwierigkeiten über.

V. 4 ist ein unvollständiger Satz. Zu den Worten *διὰ δὲ τοὺς παρ. ψευδ.* fehlt das entsprechende Verbum. Aus V. 5 „welchen (falschen Brüdern) wir nicht wichen" geht hervor, daß die falschen Brüder eine Forderung gestellt haben müssen. Welche, darüber kann nach V. 3 kein Zweifel sein. Die Gemeinde in Jerusalem, insbesondere die Angesehenen, haben die Beschneidung des Titus nicht verlangt; um der falschen Brüder willen dagegen sollte er sich beschneiden lassen, circumcidi debuit. Diese letzten Worte also bilden die im Sinne gehabte Fortsetzung des mit *διὰ δὲ τοὺς παρ. ψευδ.* beginnenden Satzes, der durch den längeren Zwischensatz *οἵτινες παρεισῆλθον* u. s. w. unterbrochen ist und unvollendet bleibt (Anakoluth). *Παρείσακτοι* erklärt man wie *παρεισῆλθον* von dem sich Neben-einschleichen, heimlichen Eindringen. Sollte aber *παρείσακτοι* nicht richtiger in seiner eigentlichen Bedeutung „nebeneingeführte" aufzufassen sein und die betreffenden Leute als „nebeneingeschobene" bezeichnen, d. h. als von den Hauptacteuren, die sich im Hintergrunde hielten, vorgeschoben?

V. 5: *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ.* Warum sagt der Apostel nicht einfach: „denen wir uns keinen Augenblick unterwarfen"? Warum gebraucht er die Umschreibung: „denen wir nicht wichen durch die (geforderte) Unterwerfung"? Wie uns scheint, will er dadurch die Energie seines Widerstandes, vielleicht auch das Drängen und Sturmlaufen der falschen Brüder kenn-

zeichnen: Kein Haar breit wichen wir durch die Unterwerfung, die sie uns zumuteten.

V. 6: *Ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι, ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει.* Hier weichen wir von der herrschenden Auslegung entschieden ab. In der Regel sieht man nämlich in den Worten *ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει* eine Parenthese und faßt die Anfangsworte: „Von denen aber, die das Ansehen haben, etwas zu sein", als Anakoluth, indem Paulus im Sinne gehabt habe fortzufahren: „habe ich nichts hinzuempfangen". Ehe aber der Apostel diese, seine apostolische Autorität kompromittierenden Worte über seine Lippen bringen kann, läßt man ihn flugs, damit es nicht scheine, als ob er seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit etwas vergebe, in der Parenthese beifügen: „wer sie übrigens gewesen sein mögen, daran liegt mir nichts". Allein müßte man es nicht eine wunderliche, geradezu gedankenlose Argumentation nennen, wenn Paulus hier, wo es ihm darum zu thun ist, die Übereinstimmung der anderen Apostel mit ihm für sich geltend zu machen und mit ihrer Autorität seine Gegner zu schlagen, doch zugleich in demselben Atemzuge hinzufügen wollte: „wer sie übrigens gewesen, was sie für eine Autorität gehabt haben mögen, das ist mir ganz gleichgültig"? Auch der Philologe Hermann (vgl. Usteris Komment. zum Galaterbrief, S. 234) hat ausgesprochen, daß die Parenthese dem Gedanken des Apostels zuwider sei, denn non nihil, sed multum se tribuere viris illis primariis ostendit auctoritateque utitur eorum, ut vera esse quae doceat demonstret. Kann der Apostel überhaupt das große Ansehen der älteren Apostel als etwas für ihn Gleichgültiges hinstellen? Wir sehen, wie der Zusammenhang zu einer anderen Auslegung hindrängt, zu der nämlich, die wir oben in der Entwickelung des Gedankenganges gegeben haben: „Zwischen den Angesehenen aber und mir ist kein Unterschied." Aber diese Auslegung ist sprachlich unmöglich! heißt es. Winer (Comm. ed. III, p. 59) sagt: Neque enim Bezae et Hombergio (Parerg. p. 275) assentior, locum ita enarrantibus: ab illis, qui videntur esse aliquid, nihil differo; hoc graece dici debebat *τῶν δὲ δοκούντων οὐδὲν ἐγὼ διαφέρω* vel certe *τῶν δ*

δοκ. οὐδέν μοι διαφέρει. Also der bloße Genitiv müßte stehen, nicht aber ἀπό! Wie kann man aber diese Behauptung aufrecht erhalten angesichts der Hauptregel, wie sie Buttmann (Neutest. Gramm., S. 137 f.) ausspricht: Der Genitiv der Trennung wird sehr häufig durch Hinzufügung der Präposition ἀπό und ἐκ näher erläutert oder umschrieben. Bei manchen Begriffen geschieht es seltener, z. B. ὑστερεῖν nur Hebr. 12, 15 mit ἀπό. Andere Verba, heißt es weiter, werden, vielleicht zufällig, nur mit dem Genitiv verbunden. Unter diesen ist gerade διαφέρειν mit angeführt. Demnach ist es schlechterdings nicht ungrammatisch οὐδέν μοι διαφέρει mit ἀπὸ τῶν δοκ. zu verbinden. Aber warum sagt der Apostel nicht wenigstens: οὐδὲν ἐγὼ διαφέρω? Weil er alsdann seine Person mit der der anderen Apostel vergleichen, sich ihnen persönlich gleichstellen würde. Es handelt sich aber hier nicht um die Personen, sondern um den apostolischen Lehrberuf, das apostolische Amt. Darum sagt Paulus: οὐδέν μοι διαφέρει, „es ist mir kein Unterschied". Und auch dazu fügt er, gegen mögliche Mißdeutung sich verwahrend, hinzu: „Die Person sieht Gott nicht an, um persönliche Vorzüge handelt es sich nicht", denn in dieser Beziehung ist sein apostolisches Bewußtsein 1 Kor. 15, 8 u. 9 ausgedrückt.

ὁποῖοί ποτε ἦσαν ist grundangebend zu erklären und mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Von denen aber, die das Ansehen haben etwas zu sein, quippe qui olim fuerint, als solche, die sie einst (als persönliche Jünger des Herrn) waren, infolge dessen, was sie einst waren. Diese vollere Hervorhebung des großen Ansehens, das die älteren Apostel in der allgemeinen Meinung besaßen, hat ihren guten Grund. Gegenüber dem Widerstand, den Paulus vonseiten jener obscuren judaistischen Gegner erfahren hat, geht er, gleichsam triumphierend, zu der Übereinstimmung mit den im allgemeinen öffentlichen Ansehen befindlichen älteren Aposteln über, die vollkommen auf seiner Seite standen. Wir geben nunmehr zum Schlusse eine mit unserer Erklärung übereinstimmende Übersetzung von V. 3—6: „Aber nicht einmal Titus, der mit mir war, obwohl ein Grieche, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen. Um der nebeneingeführten falschen

Brüder willen dagegen, welche sich eingeschlichen hatten, unser
Freiheit auszukundschaften, die wir in Christo Jesu haben, au
daß sie uns gefangen nähmen (sollte er sich beschneiden lassen)
welchen wir auch nicht eine Stunde wichen durch die Unterwerfung
damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch verbliebe. Zwische
denen aber, die das Ansehen haben etwas zu sein, um deswillen
was sie einst waren, und mir ist kein Unterschied (die Perso
eines Menschen sieht Gott nicht an), denn mir haben die An
gesehenen nichts weiter mitgeteilt."

Rezensionen.



1.

Die Keilinschriften und das Alte Testament. Von **Eberhard Schrader.** Mit einem Beitrag von Dr. Paul Haupt. Zweite umgearbeitete und sehr vermehrte Auflage. Nebst chronologischen Beigaben, zwei Glossaren, Registern und einer Karte. Gießen, J. Rickersche Buchhandlung, 1883. VII u. 618 S.

Habent sua fata libelli! Das genannte Buch ist nach seinem erstmaligen Erscheinen von einem meisterhaften Kenner des morgenländischen Altertums, welcher der gesamten Assyriologie mit Ausnahme der von ihm im wesentlichen als richtig anerkannten Fundamentierung des Entzifferungsverfahrens durch Oppert mißtraut, für die Geschichtswissenschaft auf den Index gesetzt worden mit dem Catonischen Verdikt: Chaldaeos ne consulito. Eine nur wenig bessere Anerkennung hat die durch die Angriffe A. v. Gutschmids provocierte Schutzschrift Eb. Schraders: „Keilinschriften und Geschichtsforschung", bei einem maßgebenden Stimmführer der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Nöldeke, gefunden, welcher am Schluß seiner Besprechung des letzteren Werks das Catonische Citat mit der griechischen Komödienphrase ersetzt hat: *νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν*. Dafür sind heute „Die Keilinschriften und das Alte Testament" zu einem standard-work geworden, denn ein solches haben wir in deren neuer Bearbeitung zu begrüßen, die der Berliner Keilschriftmeister uns Theologen auf den Weihnachtstisch des verflossenen Jahres gelegt hat. Das neue Buch, das sich

schon durch das nonum prematur in annum bestens empfieh
und vom umsichtigsten und gewissenhaftesten Fleiße zeugt, bei ihre
Lesern einzuführen, ist darum eine selbstverständliche Pflicht diese
Zeitschrift. Sie erfüllt dieselbe durch einen Mitarbeiter, der il
schon seit geraumer Zeit die Referate über die das Alte Testamen
berührenden Leistungen der morgenländischen Altertumskunde un
so auch schon den Bericht über die erste Ausgabe dieses Buchs i
Jahrgang 1874, geliefert hat.

Vergleichen wir zunächst die beiden Ausgaben nach Umfa
und Anordnung des Stoffs mit einander, so zählt die erste vo
Jahr 1872 alles in allem 385 Seiten, während die zweite 23
mehr zählt, — eine Vergrößerung, welche sie einerseits der täglich
Vermehrung der Erhebungen über die hebräischen und assyris
babylonischen Wechselbeziehungen und anderseits dem das ganze K
schriftengebiet beherrschenden Überblick des Verfassers verdankt, d
sich für die zweite Ausgabe noch dazu von Paul Haupt, einem d
eifrigsten Forscher unter der zahlreichen assyriologischen Jugen
mit einem Exkurs, enthaltend die Transkription, Übersetzung u
Erklärung des keilschriftlichen Sintflutberichts nebst einem hiezu
hörigen Wörterverzeichnis, hat unterstützen lassen. Infolge der Z
nahme der assyriologischen Bibelparallelen ist nun natürlich a
die Zahl der berücksichtigten Bibelstellen gewachsen. Gleich
blieben ist dagegen in der zweiten Ausgabe die Anordnung
Stoffs. Die Hauptmasse des Buchs bilden daher, wie bisher,
Bibelstellen je nach ihrer Kapitelfolge, welche eine keilschriftli
Beleuchtung gefunden haben. Der Stellensammlung folgt der ch
nologische Exkurs über die hebräischen und assyrischen Synch
nismen während der Königszeit. Dem Exkurs sind vier chro
logische Beilagen angeschlossen: der assyrische Regentenkanon,
Eponymenlisten, der ptolemäische Kanon der babylonischen Kön
und die Paralleljahre des Sargon-Arkeanos auf Thontäfelchen
im ptolemäischen Kanon. Auf diese chronologischen Anhänge fol
zwei linguistische: das bereits erwähnte Wörterverzeichnis P
Haupts zu dem Sintflutbericht als Glossar und ein zweites
Schrader selbst zu den anderweitigen Keiltexten im Buche
Glossar II. Dem Nachschlagen von Einzelnheiten dienen ein a

führliches Sach- und Namenregister und ein hebräisches Wortregister. Die zahlreichen Nachträge und Berichtigungen hinter den beiden Registern sind die Belege für das dies diem docet. Hintennach kommt der hinkende Bote des Druckfehlerverzeichnisses. Den Schluß macht eine von Kiepert mit bekannter Meisterschaft entworfene Karte, welche nicht bloß, wie die Karte der ersten Ausgabe, Mesopotamien von den armenischen Gebirgen bis zum persischen Meerbusen und von Babylon bis Ekbatana darstellt, sondern auch das „Westland" von Karkemisch bis Gaza und vom Mittelmeer bis zum Euphrat. Auch die beiden Kartons von Ninive auf ihr sind gegen die früheren verbessert.

Wenden wir uns dem Inhalt zu, so erlaubt der Raum dieser Zeitschrift natürlich nicht, eine vollständige Übersicht desselben zu geben. Der Referent muß sich daher, wie seiner Zeit in der Anzeige der ersten Ausgabe, auf die Besprechung einzelner Punkte auf dem Gebiet der Geographie, Geschichte, Religion und Sprache beschränken.

In der Geographie nimmt nun gegenwärtig zunächst das Paradies wegen seiner von Friedrich Delitzsch und Fritz Hommel versuchten Verlegung in das keilschriftliche Karduniaš oder mit assyrischem Ersatz des ersten sumerisch-akkadischen Wortteils Gindun, d. i. die Umgegend von Babylon, die Aufmerksamkeit in Anspruch. Die Gründe der Vertreter der Verlegung des Paradieses nach Babylonien sind teils linguistischer, teils geographischer, teils mythologischer Art. In der ersten Hinsicht machen sie ihre Deutung von Kardunias oder Gindun auf „Garten des (Gottes) Dunias" oder richtiger „des (Gottes) Dun der jâs oder Länder" geltend, welche von der Übersetzung des französischen Assyriologen Franz Lenormant mit „Festung des (Helden) Dunyas" stark absticht, sowie ihre Erklärung des angeblich ältesten nichtsemitischen Namens für Babylon und seine Umgebung Tintira mit „Lebenshain" oder „Lebensbaum" und deren Kombination mit dem biblischen „Baum des Lebens mitten im Garten", wozu Hommel auch noch die Bedeutung des Namens Babilu = „die Pforte Gottes" anführt. Dagegen verwerfen sie ausdrücklich die von Henry Rawlinson, der den Einfall mit dem babylonischen Paradiese zuerst ge-

habt hat, um des Gleichklangs willen vorgeschlagene Identifizierun
von Gindun mit Gan Eden. In der zweiten Hinsicht bemühe
sie sich, der Beschreibung des Gartens Eden das Bild Babyloniei
aufzuzwängen. Zu diesem Behuf machen sie den einen den Gart
durch die Entsendung zahlloser Wasseradern bewässernden Stro
zum Euphrat, weil dieser in seinem Mittellauf auf höherem Nive
als der Tigris strömend durch seine zahlreich dem Tigris zurinne
den Abwasser die babylonische Ebene befeuchtet. Von den vi
Stromanfängen, in welche der Paradiesstrom sich teilt, machen
den Pison und Gihon zu den Euphratkanälen Pisân und Guchâ
welche ein Prager Gelehrter Augustin Hausdorf sich von dem v
storbenen Smith auf einer assyrischen Topographie gezeigt word
sein läßt, während sie sonst noch niemand gesehen hat, so daß s
Delitzsch und Hommel für deren Rekognoscierung vor der Ha
noch mit dem sumerisch-akkadischen und assyrischen Appellativ Pis
„Wasserbehälter“ und mit dem sumerisch-akkadischen Guchan-
einem dem assyrischen narû Arâchti in den Inschriften Sanher
entsprechenden Kanal, begnügen müssen. Sie identifizieren soda
den Pison mit dem Kanal Pallakopas bei den Klassikern und
Gihon mit dem heutigen Schattennil. Zum Phrath und Hide
machen sie den in seinem Niederlauf durch die Verflachung sei
Niveaus die Bewässerung des Landes mit seinem Parallelstr
teilenden Euphrat und den hierdurch selbständig gewordenen Tigr
Das vom Pison umflossene Chawila suchen sie in dem von d
Arabern Ard el-ḥâlât, d. i. „Dünenland“, genannten Wüstenstr
am Euphrat, und „das ganze Land Kusch“ reduzieren sie auf
einstige Ansässigkeit eines keilschriftlich Kaššu genannten Vol
stammes zur Zeit jener uralten Könige mit den auf as auslaut
den Namen in Babylonien. Von den drei Produkten Chawil
dem Gold, Bedolach (Bdellium?) und Schohamstein, bemühen
sich, das erste und dritte aus den Keilschriften, das zweite a
Plinius, als Landeserzeugnisse Babyloniens nachzuweisen, währ
sie dieselben doch für die Ard el-ḥâlât hätten eruieren sollen.
der dritten Hinsicht fordern sie die Einerleiheit der vor das Th
des Paradieses gestellten Cherubswächter, deren Name weder v
dem griechischen γρύψ, noch von dem umstellten hebräisch

רְכוּב [1]) abgeleitet werden dürfe, mit den assyrisch-babylonischen Wächtergeistern mit den geflügelten Stierleibern und turbangeschmückten Menschenhäuptern, welche außer lamâsu und šêdu auch kirûbu heißen.

Die Wissenschaft hat sich bis jetzt gegen die Delitzsch-Hommelsche Hypothese ausgesprochen, Dillmann und Nöldeke haben ihre Widersprüche mit dem biblischen Glauben' und Bericht an und über das Paradies zu einem sie zermalmenden Berge zusammengetragen, allein die gleichwohl unleugbaren babylonischen Züge des Edenbildes ermangelten bisher der Beleuchtung ihres Ursprungs. Diese hergestellt zu haben, ist nun das Verdienst Schraders. Mit ruhiger Objektivität sondert er die von Delitzsch nach seiner Ansicht richtig aufgestellten biblisch-babylonischen Gleichungen Pison — Pisân, Gihon — Guchân, Schoham — Samtu, Kusch — Kaš und Cherub — Kirûbu, sowie die babylonische Spezialität der Bewässerung und die Unbekanntschaft der Hebräer mit dem Tigris von den nichtbabylonischen Beziehungen im Paradiesberichte, zu denen er den „vor Assyrien“ fließenden Hidekel, die Vermengung der babylonischen Kaš mit den afrikanischen Keš in den Hieroglyphen zu der latitudinarischen Vorstellung von Kusch und den dem babylonischen Boden fremden, aber dem palästinischen eigentümlichen Feigenbaum rechnet, wodurch er das Resultat gewinnt, daß das biblische Edenbild zwar den Untergrund einer auf babylonischem Boden erwachsenen Paradiessage durchscheinen lasse, sich aber gleichwohl als eine freie Konzeption aus hebräischen Vorstellungen, jedoch ohne die Möglichkeit einer geographischen Fixierung, darstelle. Eine babylonische Paradiessage ist nun freilich bis jetzt mehr ein Gegenstand der Voraussetzung, als eine Thatsache keilschriftlicher Entdeckung, wenn sie aber aufgefunden werden sollte, so wird sie die Lokalität des Paradieses schwerlich in die Ebene des mittleren Babyloniens verlegen, was auch Schrader zu verneinen scheint, wenn er die babylonische Paradiesfrage von dem Namen Karduniaš

---

[1]) Unter den Vertretern der Metathese רְכוּב nennt Delitzsch außer anderen auch Ed. Riehm, der in ihr nie mehr als einen Einfall gesehen hat. Der Ref.

gänzlich trennen will, während Delitzsch und Hommel nur die lan
liche Identifizierung mit Gan Eden verwerfen. Der Gedanke d
Paradieses ist nämlich eine Hütte Gottes bei den Menschen. D
Wohnung der Götter aber haben sich die Babylonier und Assyr
nach Delitzsch stets nur auf Bergen gedacht, was schon die Sto
werk auf Stockwerk türmende Bauart ihrer Tempel verraten s
Insbesondere scheinen sie einen „Länderberg“, d. h. wohl Hau
berg aller Länder, als Heimat und Wohnsitz aller Götter an
nommen zu haben, der sich auch bei den hebräischen Prophe
reflektiert. Für die Bestimmung seiner Himmelsgegend geben zw
die Keilschriften bis jetzt noch keine Anhaltspunkte, aber wegen
„Versammlungsbergs an den Seiten des Nordens“ in Jes. 14,
möchte ihn Delitzsch nach älterer allgemeiner Annahme auch d
suchen. Dem Referenten scheint jedoch die Hypothese seiner O
lage geboten zu sein, weil ihm die Lage des Göttersitzes am U
sprung des Lichtes für eine in sich notwendige Vorstellung g
die wenigstens bei den Israeliten durch die östliche Orientier
des geschichtlichen Tempels Salomos und des visionären Hesek
bewiesen wird und bei den Babyloniern und Assyrern in d
kurdisch-lurischen Gebirge mit seinem *Βαγίσταvον ὄρος* a
Götterberg, der das wohl nicht erst durch seine angeblich von S
miramis herrührende Skulptur und Inschrift aus der Zeit D
rius' I. geworden ist, und dem Semiramiswerk dabei einen g
physischen Hintergrund hat. Die anscheinende Nordlage des Göt
bergs bei dem Propheten von Jes. 14 wird daher vermutlich
dem Umstand zu erklären sein, daß für den palästinischen Horiz
das Hochgebirge nur im Norden liegt. Ist die Hypothese
der Ostlage des Götterbergs richtig, so muß man aber auch ge
Delitzsch mit Lenormant das Totenreich vom Götterberge tren
und nach Westen verlegen. Den Götterberg setzt nun Hesek
und zwar wahrscheinlich nach assyrisch-babylonischem Vorbild,
„Eden, dem Gottesgarten“, in Parallele, also werden wir
assyrisch-babylonische Paradies in östlicher Gebirgslage, jedoch n
nach Maßgabe der Geographie, sondern der assyrisch-babylonis
Phantasie, zu suchen haben. Da aber ferner auch die östli
Hochlage des biblischen Paradieses augenscheinlich ist, während m

es doch des palästinischen Horizontes wegen im Norden suchen sollte, was aber nur durch die Vertauschung der topischen Bedeutung des einstweilen noch nicht mit Dillmann zu eliminierenden מִקֶּדֶם in Gen. 2, 8 mit der temporalen in dem *ἀπὸ ἀρχῆς* Aquilas, *ἐν πρώτοις* Theodotions und a principio der Vulgata möglich würde, so macht neben den sonstigen babylonischen Parallelen auch diese Seite die Kongruenz des biblischen Paradiesbildes mit dem babylonischen wahrscheinlich. Wenn dagegen die anderweitigen Vorstellungen des orientalischen Altertums vom Götterberg und Paradies dasselbe lediglich auf die Hochgebirge des Nordens von den armenischen Alpen bis zum Himalaja verlegen, wie aus den Studien Bertheaus, Windischmanns und Spiegels erhellt (vgl. auch Ed. Riehms Artikel „Eden“, S. 302, Sp. 2, in seinem Handwörterbuch des biblischen Altertums für gebildete Leser), so vermag der Referent diese Verschiebung von Osten nach Norden wie bei dem Propheten von Jes. 14 nur aus dem Übergewicht der physischen Thatsache der Nordlage des Hauptgebirgszugs für die Länder der iranischen Kultur über die ideale Voraussetzung der Hochlage des Paradieses am Ursprung des Lichts sich zu erklären.

Wenden wir uns von dem Paradies zur Völkertafel, so gewahren wir an ihr eine durchgängige Revision. Schon die Zeitangabe „nach der Flut“ hat diesmal ihre Parallele aus einer keilschriftlichen altbabylonischen Königsliste und aus einer Datierung für Evexius „post diluvium Chaldaeorum“ bei Berosus — Polyhistor — Eusebius erhalten. Von den Völkern sind neu eingetragen: Gomer, das der Verfasser mit den nach seiner Meinung zur Zeit der Abfassung der Völkertafel auf der taurischen Halbinsel ansässigen Gimirrai der Keilschriften oder Kimmeriern der Griechen identifiziert; Magog, bis jetzt nicht aufgefunden; Thogarma, von Delitzsch mit Tilgarimmu, dem „Herrschaftssitz“ des Königs von Melitene, zusammengestellt, von Schrader aber wegen der bei der Bekanntschaft der Hebräer mit dem Wort Thel „Hügel“, in fremden Ortsnamen anstößigen Verstümmelung der Silbe Til in To hiervon getrennt; Kithim oder Cypern, das bei den Assyrern mât Jatnana oder Atnana hieß und

als Sohn Javans wegen seiner zahlreichen Besiedelung mit g
chischen Kolonieen schon im siebenten Jahrhundert und vermu
noch früher nach den Keilschriften erscheint; Ludim, der S
Mizraims, wofür Schrader wie in Jer. 46, 9 Lubim l
möchte; Scheba und Dedan, zu denen der Verfasser aber
ein nicht eben nötiges Citat aus seiner Schutzschrift: „K
inschriften und Geschichtsforschung“, zur Zurechtlegung der inbe
ihrer zwischen Gen. 10, 7 und 25, 3 obwaltenden genealogi
Differenz beibringt; Arki, das nunmehr mit der „Stadt Arqa
den Inschriften Tiglathpilesers II. kombiniert werden kann;
phachsad, das er vom griechischen Arrhapachitis, das er in
assyrischen Arbaḫa und armenischen Albâq, wie das Quelleng
des oberen Zab heißt, erkennt, unter der Vergleichung mit
Kasdim trennen und als personifiziertes „Chaldäergebiet“
Südbabylonien verlegen möchte; Lud, der Sohn Sems, we
in Schrader die Frage anregt, ob man dabei an die durch
Griechen bekannten Lydier in Kleinasien und nicht vielmehr an
hieroglyphischen Ruten oder Luten zwischen dem Euphrat
Orontes zu denken habe, da die ersteren von Palästina zu
entfernt gewesen und auch erst in verhältnismäßig später Ze
einer hervorragenden geschichtlichen Stellung gelangt seien,
Kollege Erman heißt ihn jedoch aus Gründen der ägypti
Grammatik auf diese Vermutung verzichten; endlich Seba u
den Söhnen Joktans, bei dem der Verfasser, wie schon obe
Scheba und Dedan, auf die doppelten Sabäer, die nördlichen
südlichen, in den Keilschriften und in der Bibel zu sprechen ko
welche v. Gutschmid so entschieden bekämpft hat. Völlig u
arbeitet sind die Abschnitte über Cheth und Aram. Der V
fasser wiederholt im ersteren Abschnitt seine in K. u. GF. vo
tragene Ansicht, daß die Assyrer bis zum achten Jahrhu
v. Chr. den Namen mât Ḫatti von den Ländern und Re
zwischen dem mittleren Euphrat (diesen von Samosata bis B
balissus gerechnet) bis zum Orontes gebraucht, von da an
infolge des allmählichen Aufgehens der hethitischen Kleinstaaten
assyrischen Großreich denselben weiter westlich geschoben und
lich unter Sanherib und Asarhaddon auf Palästina übergetra

hätten, bis er unter Asurbanipal wieder dem alten Namen mât Aharri oder „Westland" gewichen sei. Diese seine Ansicht findet er durch den Versuch von Sayce bestätigt, die alten Hethiter zu den Vermittlern der babylonischen Kultur mit dem kleinasiatischen Westen noch vor dem Aufkommen der assyrischen Macht im zweiten Jahrtausend v. Chr. zu machen. Diese nördlichen Hethiter der Keilschriften sollen nun mit jenen biblischen Hethitern, deren Könige unter Salomo zusammen mit denen von Aram ihre Pferde aus Ägypten durch israelitische Händler bezogen und zur Zeit Benhadads gefürchtete Nachbarn der Aramäer waren, einerlei, aber von den südlichen Hethitern der Bibel in Kanaan so völlig verschieden sein, daß nur Irrtum und Mißbrauch die Israeliten zu der Übertragung des Namens auf einen kanaanäischen Volksstamm habe verleiten können. Reicht zu dieser Behauptung der erst noch nicht erwiesene Gegensatz des unsemitischen Klanges der Eigennamen von Hethiterkönigen in den Keilschriften und Hieroglyphen zu dem hebräischen Gepräge der Eigennamen von kanaanäischen Hethitern in der Bibel aus? Der Referent hält die nördlichen und südlichen Hethiter ursprünglich für Glieder eines und desselben Volks und Reichs, dessen weiten Wohnungs- und Machtbereich vor seiner Zertrümmerung durch den Einfall der kleinasiatischen und griechischen Inselvölker vor und zu der Zeit Ramses' III. von Ägypten uns die Angabe seiner Grenzen von der Wüste bis zum Libanon und vom Euphrat bis zum Mittelmeer von einem über den Libanon hinaus nicht orientierten Hebräer in Jos. 1, 4 zur Genüge veranschaulicht. Nach der Katastrophe aber fielen die einzelnen Hethiterstämme im Norden und Süden auseinander und assimilierten sich den neuen Gebietern in ihren bisherigen Grenzen, also im Norden den Assyrern und im Süden den Hebräern, nur daß die nördlichen Stämme ihre Selbständigkeit und Eigentümlichkeit viel länger bewahrten, als die südlichen. Im letzteren Abschnitt findet Schrader den dem biblischen **Aram** entsprechenden keilinschriftlichen Volksnamen Aramu, Arumu und Arimu einerseits „an dem Ufer des **Tigris**, Euphrat und Surappi bis hin zum Flusse Uknî an der Küste des unteren Meeres", also in Südbabylonien in der Nähe des persischen Golfs und wieder anderseits in der Nachbar-

schaft der Ḫatti auf dem linken, östlichen Euphratufer, was m
den biblischen Aramäern in Haran zusammenstimmt. Weiter al
soll das biblische und keilschriftliche Aram sich nicht decken,
wenn auch die mâmi Armâja oder „aramäischen Gewässer“ unw
kürlich an Aram naharaim erinnern, doch die Assyrer für sämtli
von der Bibel als aramäisch bezeichnete andere politische Benenn
gen gebrauchen.

Im Reiche Nimrods hat jetzt Akkad seine nähere Best
mung, wenn auch nicht als Stadt, so doch als Landschaft und z
als Nordbabylonien gefunden, da Schrader dessen englische
Delitzsch gebilligte Kombination mit der uralten in nächster N
von Sepharvaim gelegenen Stadt Agaṭi (oder Agani?) da
gestellt sein läßt. Chalne hat jetzt wenigstens eine Nam
parallele in dem Kulunu in einem babylonischen Städteverzeich
Resen „zwischen Ninive und Calah“ wird wohl von Sayce
seinem Rišin entdeckt worden sein. Das Land Sinear ent
ist Šumir oder Südbabylonien, das in Akkad Sungir gesproc
wurde und von da zu den Hebräern kam. Das „Zweistromla
und „Zweistädteland“ sind damit zu den Akten gelegt.

Die Heimat Abrahams, Ur Chašdim, Ur in Chal
bei Luther, in Uru-Muqair am rechten Ufer des unteren Euph
zu suchen, wird man trotzdem, daß immer wieder Zweifler
treten, wie neuestens Fr. W. Schultz, als ein wohlbegründ
Recht der Assyriologen anerkennen müssen. Chašdim würde
Verfasser gerne mit Delitzsch auf ein babylonisches Nom. g
Kašdû von dem sumerischen Kaš-da = Kassigebiet zurückfüh
wenn nicht nach den assyrischen Inschriften das mât Kašši
mât Kaldû verschiedene Landschaften wären, deren erstere von
bylon nach Norden und letztere von da nach Süden sich hinzi
Dem Referenten ist der Hauptanstoß an der Delitzschschen Hy
these der Umstand, daß das babylonische Kašdu so wenig, als
sumerische Kašda, ein Inschriftenfund, sondern ein Phanta
stück ist.

Ohne weiteren Aufenthalt in Mesopotamien, so dringend uns a
z. B. die umgearbeitete Erörterung der babylonischen Heimatstädte
samaritanischen Kolonisten zu einem solchen einlädt, begleiten wir Ab

ham über die Grenze Palästinas. Seinen alten Namen Kanaan möchte Delitzsch gerne zu einem assyrischen machen, indem er ihn von dem keilschriftlichen Ländernamen Kananu oder vielmehr Ḫá—a—na, der sich zu Ḫantu und dann zu Ḫattu verdichtet haben soll, ableiten möchte, so daß Kanaan eigentlich „Hethiterland" bedeuten würde. Schrader hält jedoch diese Etymologie nicht für gelungen und glaubt daher, daß die Assyrer das Land nur mit dem Namen mât Martu oder mât Aḫarri benannt hätten. Der Name Israel findet sich bis jetzt in den Keilschriften nur ein einziges Mal, wo ihn „Ahab der Sirlit" auf dem Monolith Salmanassars II. repräsentiert. Die sonstige ausnahmslose Benennung des nördlichen Reiches mit „Land des Hauses Omri" oder kurzweg „Land Omri" läßt jedoch den Referenten mit der Verwandlung des Sir'lai in einem Israeliten immer noch unversöhnt. Außer diesem seien nur noch den beiden Hauptstädten der Parallelreiche ein paar Worte gegönnt. Bei Samaria haben wir die nach der ersten Ausgabe neben Samirina und Samiurna auch noch vorkommende Namensform Usimuruna zu streichen, da das betreffende Keilwort Samsimuruna zu lesen sei, was Delitzsch, übrigens wegen des auf das hebräische schemesch hinweisende Samsi nicht sehr glücklich, mit der kanaanitischen Häuptlingsstadt Simron-Meron kombinieren möchte. Wir werden durch diese korrigierte Lesung doch den König „Menahem von Samarien" unter Sanherib los. Zu der assyrischen Wiedergabe des Namens Jerusalem mit Urs (nicht š) alimmu merkt der Verfasser diesmal das syrische Ûrischlem an. Die politisch-geographischen Verhältnisse deuten allerdings für die Bekanntschaft der Assyrer mit den hervorragenden hebräischen Städtenamen (auch die Umschreibung von Schomron in Samirina verrät den aramäischen Typus) auf aramäische Vermittelung hin. Was von anderweitigen merkwürdigen Daten der Geographie innerhalb und außerhalb Palästinas noch vorkommt, das will der Referent alles der Neugierde des Lesers vorbehalten haben.

Auf dem Gebiet der Geschichte beginnt der Verfasser mit keilschriftlichen Parallelen für die biblische Schöpfung, wie in der ersten Ausgabe. Während es aber dort nur wenige linguistische

waren, sind es hier vornehmlich sachliche. Sie bestehen aus einem
assyrischen Schöpfungstext mit dunkeln, stellenweise unlesbaren
Worten und aus den kosmogonischen Fragmenten des Berosus un
Damascius, welche mit wissenschaftlicher Präcision zu ihrer gegen
seitigen Beleuchtung verwendet sind. Die Parallelen reichen gera
aus, um den absoluten Gegensatz zwischen der monotheistisch
Weltschöpfung der Bibel, welche schon das chaotische Werden d
göttlichen Personalaktion unterstellt, und zwischen der spezielle
Elementarevolution des Paganismus, welcher nur die kosmisc
Distribution dem Schaffen persönlicher, aber selbst erst aus de
Elementarprozeß des Chaos aufgelebter Götter anheimgiebt, z
Anschauung zu bringeu.

Zur Sintflut hat Schrader selbst diesmal eine interessan
Vergleichung der übereinstimmenden und abweichenden Züge d
keilschriftlichen und biblischen Erzählung, letzterer in ihren beid
Fassungen, der elohistischen und jehovistischen, beigegeben, währen
wie schon gesagt, Paul Haupt den in der ersten Ausgabe fehlende
weil damals von G. Smith noch nicht veröffentlichten Keiltext
lateinischer Transkription mit deutscher Übersetzung und philolo
schem Kommentar gebracht hat. Das Resultat der Schradersch
Vergleichung ist, daß die biblische Erzählung mit der chaldäisch
Flutsage in einem weit engeren Verhältnis stehe, als nach
längst bekannten Relation des Berosus habe erwartet wer
können. Die Bekanntschaft der Hebräer mit der chaldäischen Sa
datiere jedoch keinesfalls erst aus dem Exil und die beiden biblisch
Berichte können ebenso wenig in Babylonien abgefaßt worden se
wie Delitzsch und Haupt (übrigens im Widerspruch mit Homm
meinen, da die jehovistischen Partieen der Urgeschichte überha
nicht so spät seien und insbesondere Noah schon bei Ezechiel u
Deutero-Jesaja eine bekannte Persönlichkeit sei, auch die Ersetzu
des keilschriftlichen Landungsplatzes der Arche, des Berges Ni
mit dem Berg Ararat auf Palästina als Land der Niederschr
hinweise. Letztere Bemerkung dürfte jedoch leicht durch die E
wendung entkräftet werden, daß ein jüdischer Erzähler sich auch
Babylonien unter den Horizont Palästinas versetzen konnte.

Nimrod bleibt trotz der unanfechtbaren Geschichtlichkeit d

biblischen Darstellung des Ausgangs der politischen Obmacht jenseits des Euphrats von Babel und ihres Fortschritts über Assur nach Ninive immer noch ein dunkler Ehrenmann. Für seinen Namen glaubt zwar Haupt die assyrische Unterlage Nu-Marad erfinden zu dürfen, um ihn als „Mann oder Held aus Marad oder Amarad“, einer mittelbabylonischen Stadt, verdolmetschen zu können; allein selbst Delitzsch betrachtet diese Etymologie nur für Freunde kühner Hypothesen als mundgerecht. Aus dem sumerisch-akkadischen Amar-ud, d. i. Sonnenkreis, hat Sayce schon früher den Namen ableiten wollen. Die Person Nimrods hat Haupt unter der Billigung Schraders nach dem Vorgang G. Smiths neuestens wieder mit dem altbabylonischen Halbgott des provisorischen Namens Isdubar [1]) kombiniert. Aber schon gegen den verstorbenen Smith hat Oppert — und zwar nach der Reihenfolge: 1) Andubarios, 2) Nebrod, in der Osterchronik nach Malalas ganz richtig — die Divergenz beider Erscheinungen nach Charakter und Zeitalter hervorgehoben und Isdubar zu dem babylonischen Erstlingsmenschen Alorus, sowie Nimrod zu der Personifikation eines erobernden susianisch-elamitischen Jägervolkes gestempelt. Für Nimrods nichtsemitische Nationalität spricht dem Referenten einerseits seine biblische Abkunft von Kusch = Kaš, deren Mißverständnis ihm zu der Ehre eines Neffen Mizraims verholfen hat, und anderseits das Vorkommen seines Namens neben Takelot unter den Rätselnamen der 22. ägyptischen Dynastie, wenn sich anders in Takelot der Tigris abspiegelt, der nach Haupt und Delitzsch seinen linguistischen Ursprung im Sumerisch-Akkadischen hat. Ist aber letzteres auch nicht der Fall und fällt Takelot vielmehr mit der assyrischen Königsnamenshälfte Thiglath oder Tukultu zusammen, so gewinnt doch wenigstens durch das Vorkommen des Namens Nimrod in jener ägyptischen Dynastie mit dem semitischen Gepräge seine durch sein gänzliches Fehlen in der einheimischen assyrischen Sage und Geschichte verdächtigte Historicität wesentlich an Kredit, so daß Maspero ganz wohl recht haben kann, wenn er

---

1) Warum denn nicht Andubar nach dem offenbar mit ihm identischen indischen Astronomen Andubarios bei Cedrenus und Malalas?

Nimrod trotz dessen Zusammenstellung mit dem mythischen Istu
doch für eine historische freilich ganz allein aus der allgemei
Vergessenheit seiner Umgebung gerettete Gestalt ansieht.

Besonders empfehlen dürften sich dem Leser die keilschriftli
Parallelen zu der geschichtlichen Rechtfertigung der profanen
eignisse und Personen in dem neuerdings von der radikalen K
hart angefochtenen und von der konservativen nur noch zag
(neuestens von Fr. W. Schultz) verteidigten Kriegskapitel Gen.
das durch die Begegnung Abrahams mit Melchisedek einen Bei
von unschätzbarem Wert zu der hebräischen Religionsgeschichte g
Die Korrelate der Könige Amar-Sin von Ur und Iri-Aku
Larsav zu Amraphel von Sinear und Arioch von Ellassar, s
zweier elamitischer Kudur im dritten Jahrtausend und eines b
lonischen Königs Kudurri-Bel im elften Jahrhundert vor uns
Zeitrechnung neben einem elamitischen Gott Lagamaru zu Ke
Laomer von Elam, eines Ammoniterkönigs Sanibu zu Si
von Adama und ferner der Völkerschaft der Gutî oder Qutî
der babylonisch-medischen Grenze zu den fatalen Gojim, en
die Parallele der Herrschaft des einen uralten Kudur über S
chaldäa und „das Westland" zu der östlichen Invasion in Kan
legen doch wohl zugunsten des vor vierzig Jahren von Tuch
Gen. 14 geschöpften Prädikats eines, wie jetzt als bewiesen
ausgesetzt werden dürfe, uralten geschichtlichen Dokuments ein
scheidendes Gewicht in die Wagschale.

Kontrolleparallelen mit Namen und Jahreszah
finden sich in den Keilschriften für die israelitische Geschichte
vom neunten Jahrhundert an. Die chronologischen Regulat
unter ihnen sind die Eponymenlisten, die in doppelter Ges
nämlich ohne und mit chronikalischer Beischrift zu den einze
Eponymieen, aufgefunden worden sind und in ersterer Gestalt
893—666 v. Chr., in letzterer aber nur von 817—728,
ziehungsweise durch ein kleines von Schrader kopiertes Fortsetzu
fragment bis 723, reichen. Im Streit über ihre Lückenhafti
zu Gunsten der biblischen Königsrechnung oder ihre Lückenlosigkei
deren Ungunsten ist gegenwärtig Waffenstillstand, während de
die Gegner, Oppert und Schrader mit Genossen, die alten P

tionen festhalten. Inbetreff der Frage, auf wessen Seite das Recht sei, verweist der Referent auf seinen Bericht über die Schradersche Schutzschrift „Keilinschriften und Geschichtsforschung" im Jahrgang 1879 dieser Zeitschrift S. 750—754. Die einzelnen Synchronismen hat der Verfasser mit seltenen und geringfügigen Änderungen behufs der Erzielung möglichster Genauigkeit wie in der ersten Ausgabe angesetzt. Unter den Keilnamen gewahrt man einzelne Korrekturen, aus dem Bin-idri in der Monolithinschrift Salmanassars II. ist z. B. ein Dad-'-idri geworden, und aus dem assyrischen König Bin-nirar ein Ramman-nirar.

Unter dem Detail interessiert sich der Leser natürlich am ersten für die Phulfrage. Der Verfasser hält in ihr die Identität Phuls mit Thiglath-Pileser fest, nur erklärt er infolge der Smithschen Entdeckung eines Unterfeldherrn Pûlu unter Sargon seinen Namen jetzt nicht mehr für eine Verstümmelung von Thiglath-Pileser bis auf das Mittelstück, sondern für den assyrischen Unterthanennamen Pûlu, den die betreffende Persönlichkeit auf dem Throne mit dem altberühmten Königsnamen vertauscht habe. Bei den Israeliten sollen nun beide Namen, der Privat- und der Thronname, bekannt geworden sein und durch ihren abwechselungsweisen Gebrauch zu der phantastischen Umgestaltung des einen assyrisch-babylonischen Königs in zwei Anlaß gegeben haben. Bei den Babyloniern dagegen soll nur der eine Name Phul sich eingebürgert haben, was der „Phulus rex Chaldaeorum" bei Berosus und das „*Χινζίρου καὶ Πώρου*" des ptolemäischen Kanon für den babylonischen Vizekönig Ukinzir und den assyrischen Oberkönig Thiglath-Pileser von 731—726 v. Chr. beweise. Man wird anerkennen müssen, daß der von Schrader gethane und von Delitzsch bestätigte glückliche Fund der notwendigen Korrektur des bisher irrig Dugab gelesenen Namens des von Thiglath-Pileser außer anderen unterworfenen babylonischen Häuptlings von Bit Amukkan in der Prunkinschrift aus dessen letztem Jahre in Ukinzir für die Gleichung *Πῶρος* = Phul = Thiglath-Pileser eine entscheidende Bedeutung hat, wenn man hinzunimmt, daß das von dem Verfasser kopierte Eponymenfragment zum Jahr 727 die Beischrift hat: „Salman]assar auf den Thr[on sich setzte]", was den

Tod Thiglat-Pilesers in diesem Jahre voraussetzt und den Begi
einer neuen Regierung in Babylonien mit dem Jahr 726 im p
lemäischen Kanon erklärt und rechtfertigt.

Ohne so einschneidende Konsequenzen für die biblische Geschich
erzählung und Zeitrechnung, wie der eben besprochene Herrsc
des assyrischen Weltreichs, aber doch von Wert für ihre Be
teilung ist der Babylonier Merodach Baladan, nach der Bi
der Sohn Baladans, der den Hiskia durch eine eigene Gesan
schaft zu seiner Wiedergenesung beglückwünscht hat. Ein Mardu
habal-iddina begegnet uns nun in jener Zeit mehrere Male in
Keilschriften. Thiglath-Pileser hat einen solchen, den er den „Sc
des Jakin" und „König des Meeres", d. i. Südchaldäas, nen
731 zur Huldigung vor ihm gezwungen. Sargon hat nach sei
Annalen in seinen ersten Regierungsjahren einen Usurpator
verwischtem Namen von Nordchaldäa zu bekämpfen gehabt, welc
er schließlich als König anerkennen mußte. Ergänzt man
Namenlücke mit dem Mardokempad des ptolemäischen Kanon
721—710, so wird dieser Usurpator identisch mit dem Mard
habal-iddina, „dem Sohne Jakins" und „König des Landes Kald
den Sargon nach seinen Inschriften wiederholt bekriegte, bis
ihn schließlich 710 entthronte und gefangen nahm. Sanherib e
lich erwähnt einen Merodach Baladan, jedoch ohne ein geneal
sches Prädikat, welchen er „im Beginn seines Königtums", d.
705—704 oder auch 703 je nach der engeren oder weite
Fassung des Ausdrucks, besiegt habe, was einerseits mit dem p
lemäischen Kanon, der für die Jahre 704 und 703 eine „e
königlose Zeit" anmerkt, und anderseits mit Berosus-Polyhis
zusammenstimmt, der nach der Regierung des ungenannten Brud
Sanheribs den Merodach Baladan dessen Nachfolger Akises n
kaum dreißigtägiger Herrschaft über die Babylonier töten, se
aber auch schon nach sechs Monaten von einem gewissen Beli
getötet werden läßt, während ihn dagegen die Monumente n
Jahren wieder auftreten lassen, eine Diskrepanz, welche Schra
an einem anderen Orte mit der Vermutung auszugleichen su
daß der betreffende armenische Ausdruck über die Vergewaltig
des Merodach Baladan durch Belibus vielleicht entweder selbst ei

allgemeineren Sinn als den der Tötung habe, oder aus dem Mißverständnis eines griechischen Ausdrucks von allgemeinerem Sinne geflossen sei. Sind nun die drei keilschriftlichen Merodach Baladan identische Persönlichkeiten, oder nicht? Im ersteren Falle scheint die Bibel zu ihren vielen Irrtümern noch eines weiteren dadurch schuldig zu sein, daß sie ihrem Merodach Baladan statt eines Jakin einen Baladan zum Vater giebt. Im letzteren Falle müßte dann ihr Merodach Baladan der Sohn und Nachfolger Merodach Baladans, des Sohnes Jakins, sein. In der ersten Ausgabe hat der Verfasser den letzteren Fall unter der Anerkennung der Identität der beiden Söhne Jakins acceptiert; in der zweiten Ausgabe aber acceptiert er den ersteren Fall, weil er der Beifügung „Sohn des Jakin“ nachdem er anderwärts den Beweis dafür erbracht, daß die keilschriftliche Bezeichnung von Herrschern als „Söhne“ des und des nicht die Bedeutung der leiblichen Abkunft von dem betreffenden, sondern nur der Herrschaftsnachfolge in dem nach dem Gründer der Dynastie benannten Gebiete habe, einen genealogischen Sinn nicht mehr zugestehen und also den biblischen Vater Baladan recht wohl als den leiblichen Vater des einen keilschriftlichen Merodach Baladan annehmen könne, womit er die Ehre der Bibel in diesem Falle scharfsinnig rettet. Dagegen giebt er sie wieder durch die Beibehaltung seines früheren, nunmehr infolge seiner Reduktion seiner bisherigen zwei Merodach Baladan auf einen einzigen unmotiviertrn Ansatzes der babylonischen Gesandtschaft an Hiskia auf die Jahre 704 oder 703 unnötig und irrtümlich preis. Rechnet man nämlich von den 29 biblischen Regierungsjahren Hiskias die 15 Jahre göttlichen Zusatzes zu seinem Leben von seiner Krankheit an ab, so kommt man mit dieser in sein 14. Regierungsjahr. Dieses aber fällt nach der herkömmlichen biblischen Chronologie ungefähr in das Jahr 714, also höchstens 4 Jahre vor die Entthronung Merodach Baladans durch Sargon nach hartnäckigem Kampfe. Hierher paßt nun die babylonische Glückwunschsgesandtschaft vortrefflich, gar nicht aber in seine sechsmonatliche Usurpation nach Akises und vor Belibus, die ihm höchstens zu eiligen Bundschlüssen, aber nicht zu vorsichtigem diplomatischen Sondieren Zeit ließ. Die bedrohte Lage Merodach Baladans vor 710 kommt

übrigens auch indirekt der Oppertschen Umstellung der Kapitel den Königsbüchern über die Krankheit Hiskias und den Ein Sanheribs behufs der Verlegung der Krankheit in das 14. des Einfalles in das 14. nach dem 14., d. h. in das 28. gierungsjahr Hiskias zugute.

Ehe wir die Zeit Hiskias verlassen, sei dem Leser noch Widerlegung der Beziehung des Hochspruchs Jes. 22 auf eine dem Asdodzug Sargons im Jahre 711 zusammenhängende mütigung Judas von Nowack statt der sonst üblichen auf Drangsale durch Sanherib empfohlen.

Eine rätselhafte Gestalt der späteren assyrischen Zeit ist „ große und berühmte Asnappar“ in dem Klagschreiben der h nischen Ansiedler in Palästina über die zurückgekehrten Juden den Perserkönig in Esra 4, 10, welcher Kolonisten aus Babel Elam nach Samaria verpflanzt haben soll. Wer ihm die M vom Gesicht gezogen, das ist zwar nicht Schrader selbst, son Gelzer; allein es ist ein Verdienst des ersteren, daß er die kognoscierung Asnappars in Asurbanipal (668—626) durch letzteren seinen Lesern mitteilt. Die Gleichung אסנפר = ר[כ]נפל ist ein wirklich glücklicher Fund. Der Übergang des l in r ruht auf demselben interlingualen Gesetz des Lautwechsels, das Phul in den Porus des Ptolemäischen Kanons verwandelt hat.

Auch die Nebukadnezarsage im Buch Daniel hat in der zwe Ausgabe ein Licht empfangen, dessen sie in der ersten entbeh Ob ein richtiges, ist freilich disputabel. Daß der Traum Ne kadnezars von seinem siebenjährigen Tierleben und die himmli Antwort auf seine Prahlerei mit der Erbauung Babels zu de sofortiger Erfüllung bei dem Danielitiker und die Weissagung bukadnezars in göttlicher Ergriffenheit vor seinem Verschwinden der Unterwerfung der Babylonier durch Perses, den Maul unter Verfluchung des *συναίτιος Μήδης, τὸ Ἀσσυρίων αὔχη* zum Wassertod oder Wüstenleben bei Abydenus mit einander Zusammenhang stehen, und zwar in dem von Schrader angen menen zweier von einander unabhängiger Ausgestaltungen eines desselben babylonischen Sagenstoffs, ist möglich, aber nicht wahrsch lich. Leider hat sich Schrader nirgends über den gemeinsamen Gru

stock beider Erzählungen ausgesprochen. Vielleicht ist es das dritte delphische Orakel für den König Krösus von Lydien bei Herodot I, 55: wann erst ein Maulesel König der Meder würde, dann sei es für ihn Zeit zur Flucht u. s. w. Mag nun das Orakel echt oder unecht sein, die beschimpfende Vergleichung des Cyrus mit einem Maulesel stammt jedenfalls aus dem Munde asiatischer Gegner desselben, die allein nur den Grund und Anlaß dieses Spotts, seine Abstammung aus persischem Unterthanen- und medischem Königsblut, wissen konnten. Aus dem Mauleselschimpf kann sich nun einerseits Nebukadnezars Verfluchung der Feinde Babels zu einem Wüstenleben unter den wilden Tieren bei den Babyloniern herausgesponnen haben, anderseits kann dann die Freundlichkeit des Cyrus gegen die jüdischen Verbannten in deren Phantasie die Übertragung dieses Fluches von den Feinden Babels auf dessen größten Helden, und dazu noch in gesteigerter Form, bewirkt haben. Wer ist aber weiter der spezielle Gegenstand der Verfluchung Nebukadnezars in der abydenischen Redaktion, der *συναίτιος Μήδης, τὸ Ἀσσυρίων αὔχημα*? Gemäß der beliebt gewordenen Emendation A. v. Gutschmids: *συναίτιος υἱὸς Μήδης*, lautet die Antwort Schraders und anderer: der Sohn der Mederin, d. h. der Sohn der medischen Gemahlin Nebukadnezars, Amuhea oder Amyite, der bei Herodot als Labynetos II., Sohn Labynetos' I. und seiner Gemahlin Nitokris, ungeschichtlicherweise in der Rolle Nabunahids, des mit Nebukadnezar gar nicht verwandten letzten babylonischen Königs nach den Inschriften und Barosus, auftritt. Dieser Kombination stellen sich jedoch mehrfache Bedenken in den Weg. Zunächst fragt es sich, ob die herodoteische Verwandtschaft der beiden Labynetos auf der babylonischen Volkssage, oder nur auf einem Mißverständnis des Autors beruhe. Wahrscheinlich ist nur das letztere, da eine so starke Abweichung der babylonischen Volkssage von der geschichtlichen Thatsächlichkeit kaum denkbar ist; dadurch wird aber die Gutschmidsche Emendation bei dem „nach der Erzählung der Chaldäer" referierenden Abydenus hinfällig. Doch auch das erstere zugegeben, so hätte die einheimische Sage sich scheuen müssen, dem Vater Nebukadnezar den Schimpf gegen seine geliebte Gemahlin (ihr zuliebe hat er ja

die hängenden Gärten anlegen lassen) in den Mund zu legen,
er seinen und ihren Sohn mit dem ebenso gehässigen als ver
lichen Namen des Sohns der Mederin geschmäht hätte. E
wenig hätte ihm die einheimische Sage den Widerspruch aufbi
können, daß er in einem Atem diesen Sohn als „den Stol
Assyrer bzw. Babylonier“ gepriesen und als Mitschuldigen
persischen Maulesels verflucht hätte. Endlich dürfte auch N
nahids Geringschätzung der Lokalgötter Babels, welche inschri
bezeugt ist, zum Motiv für seine Verfluchung als Mitschul
des persischen Eroberers kaum hinreichen, denn in dem *συνα*
liegt doch gewiß nicht bloß die Bedeutung passiver Mitschuld.
dieser Umstände willen muß der Referent vor der Hand no
der hergebrachten Lesart festhalten, welche ihn in dem *Μήδης*
Kollektivbegriff des medischen Volkes, das vor der Gründung
neu-babylonischen Reiches der Gegenstand des Stolzes der ei
lichen Assyrer durch seine Unterwerfung in den letzten Zeiten
Obmacht gewesen war, auf so lange noch vermuten heißt,
Schraders Einwendung gegen Büdingers scharfsinnige Identi
rung des *Μήδης* mit dem an der Eroberung Babyloniens
teiligt gewesenen Statthalter Gobryas von Guti nicht wide
sein wird, daß Guti in den Keilschriften nie zu Medien gere
werde. Vielleicht sind aber auch beide Sagenbilder nicht blo
ihrer Gestaltung, sondern auch in ihrem Substrate von eina
unabhängig. Dann könnte das Substrat des biblischen Sa
bildes die Thatsache einer mehrjährigen Geisteskrankheit Neb
nezars sein, welche der Referent schon vor vielen Jahren in se
Aufsatz über Nabopolassar (15. Bd. der Zeitschrift der Deut
Morgenländischen Gesellschaft) als geschichtliches Motiv der
ständigen Stellung der babylonischen Nitokris bei Herodot verm
hat, und welche das Stillschweigen der Inschriften natürlich
widerlegt, das Substrat des profanen aber ein nicht näher
kannter babylonischer Mythus zu der Apotheose des fragl
Königs.

Ein anderes Kreuz im Buch Daniel, welchem der Verf
in der ersten Ausgabe aus dem Wege gegangen ist, ist bekann
Darius der Meder. Seine geschichtliche Unmöglichkeit

neuestens durch den Fund des Cyruscylinders und der Annalen Nabunahids vollends erhärtet worden. Schrader sieht nunmehr in dieser Königsfiktion wie in den anderen Spuren eines medischen Zwischenreiches zwischen dem babylonischen und persischen eine unklare Erinnerung an die einstige dem neubabylonischen Reiche parallele Machtstellung der Meder. Warum aber nicht ein durch die Zeitferne des Danielitikers von den Gleichzeitigkeiten seines Erzählungsgebietes verschuldetes Mißverständnis des Umstandes, daß anfänglich zwei Betrachtungsweisen der Thronbesteigung des Cyrus neben einander hergingen, die eine als eines bloßen Personenwechsels, und die andere als eines Nationalitätenwechsels in der Herrschaft? Die erstere konnte auf die Zugehörigkeit der ursprünglichen Heimat der Perser, des Landes Parsua, zu Nordmedien gebaut sein und tritt im Wortlaut des vorerwähnten Orakels für Krösus zutage; die letztere ist allbekannt. Diese Urteilsparallelen über den Reichsgründer Cyrus, die ihn einerseits als Meder und anderseits als Perser auffaßten, konnten in einem mit der geschichtlichen Thatsächlichkeit unbekannten Vorstellungskreis sich zu dem Wahne der Aufeinanderfolge eines medischen und dem eines persischen Reichsgründers nach dem Sturz des neubabylonischen Reiches verschieben. Da nun der Name des Cyrus schon für den persischen Reichsgründer vorweg genommen war, so mußte der durch diese Occupation für den Meder verlorene Name mit einem andern ersetzt werden. Eine reiche Auswahl stand dem Danielitiker hierfür nicht zugebote, denn von profanen Königsnamen aus den Zeiten des Exils kannte das jüdische Gedächtnis außer Cores nur noch Ahasverus und Darius. Da er aber über Ahasverus schon zugunsten des Vaters seines medischen Reichsgründers, und zwar vielleicht ohne jede bewußte Anlehnung an Kyaxares-Astyages, den Zerstörer des assyrischen Reichs bei den Griechen, verfügt hatte, so blieb ihm nur noch der Name Darius übrig.

Darf der Referent seine Auswahl von Geschichtsparallelen mit der Bitte an den Verfasser schließen, daß er in einer künftigen Überarbeitung des Buches auch die in der gegenwärtigen Ausgabe vermißte keilschriftliche Beleuchtung des historischen Hintergrundes des 83. Psalms versuchen möchte? Bisher haben die Ausleger zu

seiner Unterbringung auf dem Felde der israelitischen Krieg
geschichte von David bis zu den Makkabäern ratlos umhergesucht
Betreten wir das religiöse Gebiet, so zieht hier die Änd
rung, welche die Betrachtung des Gottesnamens Jahve in d
neuen Ausgabe erfahren hat, zuerst die Blicke auf sich. Sie b
steht in der von Delitzsch anfänglich verworfenen, nunmehr ab
gebilligten Vermutung, derselbe möchte wegen der Erklärung d
Ideogramms für ili, Gott, mit ja-u = Jahu in der assyrisch
Kolumne eines Syllabars assyrischen Ursprungs sein und weg
des assyrischen Namens des Windes a-iv (ha-iv) a-u (ha-u) v
der Wurzel חוה, zunächst: hauchen, abgeleitet und darum m
Hauchen, übersetzt werden müssen. Doch will der Verfasser d
Vermutung noch im Anstand lassen. Anders lautet die Etymolo
des Namens bei Delitzsch. Dieser findet dessen Grundsubstanz
י (hebr. Jod) und kombiniert diese mit dem sumerischen Got
zeichen i, das mit ili wechselt. Assyrisch zu ia und mit der
minativendung ia-u gestaltet soll nun dieselbe im Hebräischen
nächst als Jah und Jahu aufgetreten und in der Folge durch
grammatische Adaptation für das hebräische Verständnis in Jah
den „Seier", umgewandelt worden sein. Eine gründliche Wi
legung haben diese verwunderlichen Annahmen Delitzschs in der
handlung Fr. Philippis: Ist יהוה akkadisch-sumerischen Inha
in der „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissensch
von Lazarus u. Steinthal 1883, Heft 2, S. 175ff. gefunden
Wenden wir uns den Heidengöttern zu, so erscheint Bel
der neuen Ausgabe in zwei Gestalten, insofern der Verfasser
Assyrer und Babylonier einen alten und jüngeren Bel unters
den läßt. Der erstere, der Bel der ältesten Göttertriade, f
förmlich monotheistische Prädikate. Der jüngere, Bel Sohn des
genannt, ist identisch mit dem Marduk-Merodach, dem Plan
gott Jupiter. Durch die Auffindung dieser keilschriftlichen D
renzierung wird der *Βὴλ καὶ Βολάθην* (בֵּל אֵיתָן) des Dar
cius glänzend gerechtfertigt, der zudem in dem *Βελιτανᾶς*
Ktesias von Älian mit *ὁ Βῆλος ὁ ἀρχαῖος* übersetzt und w
scheinlich auch in dem *Ἄμμων Βαλίθων* Strabos, einen g
Bürgen hat. Von diesem Bel-Ethan ist wohl die griechisch-la

nische Gleichung Bel = Kronos-Saturnus nur eine Übersetzung mit mythologischem statt linguistischem Ausdruck, so daß diese Gleichung am Ende die Beziehung zu dem babylonischen Adar trotz dem ihm von Schrader vindizierten Saturncharakter doch nicht hat, welche W. v. Baudissin ihr geben möchte. Der keilschriftliche Beiname Adars „der Erstgeborene Bels" scheint wenigstens dem Referenten seine Identifizierung mit dem „alten Bel" schlechtweg zu verbieten.

Die Gemahlin des alten Bel ist Bilit, „die Mutter der Götter"; die des jüngeren ist Zir-bâniti die Samenschafferin. Letztere ist in der ersten Ausgabe mit der ersteren vermutungsweise identifiziert.

Ebenfalls als „Gemahlin des Bel" erscheint Istar-Astarte. Ein Name, dessen Ursprung der Verfasser in der neuen Ausgabe dem Semitischen ab- und dem Sumerisch-Akkadischen zuspricht, weil die Endsilbe tar auch in anderen nichtsemitischen sumerisch-akkadischen Wörtern vorkomme. Der unsemitische Charakter der Endung tar würde den Widerspruch zwischen der, wenn sie semitisch wäre, männlichen Form und weiblichen Bedeutung des Namens glücklich lösen. Wäre dann die maskuline Prädizierung der himjaritischen Umformung ʿAthtâr oder ʿAthtôr nur ein aus dem männlichen Anschein des assyrischen Namens entstandenes Mißverständnis, das sich nach der Lösung des Zusammenhangs der Sabäer mit Assur und Babel infolge des Untergangs der beiden Mächte gebildet haben könnte? Ursprünglich wenigstens haben die Araber die weibliche Natur dieser Göttin gekannt, kommt doch eine A-tar-sa-ma-in d. i. „die Athar des Himmels" und gewiß nicht „der Adar des Himmels", wie Delitzsch will, als Pendant zu der Himmelskönigin bei Jeremia nach dem Verfasser in den Inschriften Asurbanipals wiederholt vor, die sich offenbar in dem עתתר שמים der himjaritischen Inschriften reflektiert.

Von den Göttern der assyrischen Kolonisten in Samaria hat der Verfasser Suchoth-Benoth in dem alten Dunkel belassen. Er hat zwar wohl die Vermutung der beiden Rawlinson, der Name möchte eine um der Hebraisierung willen geschehene Verderbnis des Namens der vorhin erwähnten Göttin Zirbanit sein,

in der neuen Ausgabe aus den Anmerkungen in den Kontext a
genommen und gebilligt, während er die das סִכּוּת in 2 K
17, 30 mit dem סִכּוּת in Amos 5, 26 identifizierende Erklär
mit Sakkut-binûtu, d. i. „oberster Richter der Schöpfung"
Delitzsch als lexikalisch fraglich beanstandet. Allein ein Komp
tum aus den im Assyrischen und Hebräischen gleich gebräuchli
und verständlichen Wörtern זֶרַע und בָּנָה bedurfte eigentlich
keiner Hebraisierung und konnte auch im Bedürfnisfall unmög
eine solche den assyrischen Laut und Sinn gänzlich zerstörende
leiden, welche überdies zu dem babylonischen Unfug mit der ju
fräulichen Ehre zwar gut, aber zu der Umgebung voll Göt
namen gar nicht passen würde. Sodann dürfte Delitzsch mit se
Forderung der Gleichstellung beider סכות in 2 Kön. 17, 30
Amos 5, 26 recht haben. Ist nun das סכות in ersterer, wi
letzterer Stelle, wo es Schrader zuerst gethan hat, aber auffal
derweise allein zugeben will, als סַכּוּת zu vokalisieren und als
assyrische Gottesbeiname Sakkut zu fassen, so könnte, wenn Sa
einer der vielen Beinamen Merodachs ist, was Delitzsch behau
Schrader aber unter Inanspruchnahme dieses Beinamens für
bezweifelt, 2 Kön. 17, 30 vielleicht ursprünglich im Text gesta
haben: סכות ובנת, und demgemäß zu übersetzen sein: Und
Männer von Babel machten den Sakkut und die [Zir-]Ba
(als die Gemahlin Sakkut-Merodachs), und die Männer von
machten den Nergal, und die Männer von Hamath machten As
Den letzten Namen weiß Schrader nicht zu erklären, und Deli
erwähnt ihn gar nicht. Mit Simi, der Tochter Hadads, in
bug bei Melito von Snedes identifiziert ihn Sayce.

Den zur Rekognoscierung des Gottes **Nisroch** in der er
Ausgabe angeführten Gott Nisruk hat der Verfasser diesmal
miniert, weil das als Nisruk früher gelesene Gottesideogramm
gelesen werden müsse. Er hält Nisroch nunmehr auf Grund
Wellhausens Korrektur der Septuagintavarianten *Νεσρὰχ*
Μεσερὰχ in *Ἄσσαραχ* für eine Verderbnis des Gottesnam
Ašur.

Gönnen wir auch noch einem nichtassyrischen Gott unsere A
merksamkeit, so mag das der in der ersten Ausgabe übergan

Hadad-Rimmon bei Sacharja sein. Die erste Hälfte des Namens geht nach dem Verfasser auf den aus Macrobius bekannten syrischen Himmels- und Sonnengott Hadad, in den Inschriften Asurbanipals Dad, die zweite auf den Donner- und Wettergott Rammânu, wie die Wiedergabe der hebräischen Adaptation zum רִמּוֹן oder Granatapfel von den Septuaginta mit Ῥεμμὰν andeute. Die Zusammensetzung beider Elemente soll besagen, daß der Himmelsgott Hadad hier insbesondere als „Wettergott“ gedacht sei, und wird mit dem Ζεὺς βροντήσιος oder βροντῶν und dem Iupiter tonans illustriert.

Die interessante religionsgeschichtliche Auseinandersetzung über den רַב־מָג, in welcher der Verfasser den Magismus als ursprüngliches Eigentum Babylon-Chaldäas zu erweisen sucht, muß der Referent der Neugierde des Lesers überlassen, da es Zeit ist, das Pantheon zu schließen. Doch muß er zuvor noch wegen des babylonischen Götterpaares bei Damascius: Κισσάρης καὶ Ἄσσωρος, nach dem Verfasser Šar und Kišar in den Inschriften, eine Frage stellen. Nach der arabischen Tradition haben gewisse arabische Stämme an der syrischen Grenze einen Götzen Uqaiṣir verehrt, von welchem nichts Näheres bekannt ist. Das Wort ist als Diminutiv von aqṣar sicher nur die Adaptation eines Fremdwortes für das arabische Verständnis. Das zugrunde liegende Fremdwort hat nun der verstorbene Generalkonsul Dr. Otto Blau scharfsinnig in dem Cäsartitel der römischen Kaiser gesucht und demgemäß den Uqaisirdienst für die Idololatrie mit den römischen Kaiserbildern erklärt; allein es fragt sich doch, ob dieser Götzendienst so jung ist. Könnte er nicht vielmehr der legendarische Schattenwurf eines uralten von Babylon importierten Kissardienstes sein?

Auf das linguistische Gebiet führen uns die zahlreichen transskribierten Keiltexte mit ihren Kommentaren und zwei Glossaren. Die enge Verwandtschaft zwischen der hebräischen und assyrisch-babylonischen Sprache ist dank den tief eindringenden Forschungen der Assyriologen, zumal Schräders, über den grammatischen Bau und lexikalischen Vorrat der letzteren Sprache unanfechtbar festgestellt. Die Vorliebe für Zischlaute statt der Stumm- und Lispellaute, die Bildung und Flexion des Nomens, die Gleichartigkeit der einfachen

und zusammengesetzten Zahlwörter, die Übereinstimmung der S
paratpronomina, wie der Nominal- und Verbalsuffixe, die Kon
gation nach Form- und Stammbildung und endlich die homoge
ja nicht selten spezifisch hebraisierende Syntax beweisen sie
Genüge. Hierzu kommt, daß die gegenseitigen Abweichungen
nirgends als prinzipielle Gegensätze, sondern nur als usuelle M
dalitäten darstellen, deren Rudimente sich stets in der and
Sprache nachweisen lassen. So kehrt das assyrische istin, Ei
mit dem das maskuline אחד ersetzt wird, während das femin
אַחַת in iḫit zutage tritt, in עַשְׁתֵּי עָשָׂר, elf, wieder und das or
nale maḫru, der erste, eigentlich der vordere, reflektiert sich
מָחָר, morgend. So ist im Rayon der Pronomina das hebräis
אֲשֶׁר vom Assyrischen verstoßen und mit ša = —שֶׁ und —שַׁ
setzt, hat aber gleichwohl im assyrischen ašru, St. cstr. ašar, D
seinen Ursprung, das Hommel als relativ-pronominales Neutr
im Sinn von „wo“ in zwei Keilstellen nachgewiesen hat. Ebe
präsentiert sich das seltsame Demonstrativ annu, dieser, in הִנֵּה u
löst sich die Dissonanz zwischen šu, fem. ši, er, sie, das der des La
wechselgesetzes Unkundige unwillkürlich mit זו und זה identifizi
und הוּא, fem. הִיא durch die Beobachtung des Übergangs des Zi
lauts in einen Hauchlaut. Derselbe Lautwechsel gleicht auch
Differenz zwischen dem assyrischen Suffix der 3. Pers. Sing. u
Plur. Mask. und Fem. su und sa, sunu (sun) und sina (s
und dem entsprechenden hebräischen aus. In der Konjugation
zwar die assyrische Bildung der 3. Pers. Plur. Fem. Imp
ohne den hebräischen Anlaut ת mit bloßem i und ohne den hebr
schen Auslaut נה mit bloßem â, der sich übrigens aus der in
assyrischen und äthiopischen Zehnerbildung durchscheinenden Plur
form auf â wohl erklärt, verdrießlich, allein man wird durch
Konformität der übrigen Flexionsformen reichlich entschädigt. N
weniger versöhnt einen die dem Assyrischen wenigstens nicht fehle
Niphalbildung mit dem ihm eigenen Vorherrschen der Reflexivstän
und Fehlen der eigentlichen durch inneren Vokalwechsel hergestel
Passivstämme des Hebräischen. Die Syntax beginnt zwar mit ei
auffälligen Differenz zwischen beiden Sprachen, dem hebräischen B
und assyrischen Mangel des Artikels, wenn man nämlich nicht den b

scharfen, bald stumpfen Auslaut des Nominativs auf u, i und a ohne oder mit nasalem Schluß durch m oder v (Mimation) für den nachgesetzten Artikel nehmen will, was Ewald mit dem emphatischen â im Aramäischen und dem u im „Altäthiopischen" thut. Glücklicherweise wird aber diese Differenz durch das auch im Hebräischen nicht seltene Fehlen des zu erwartenden Artikels von einem Prinzip auf eine bloße Modalität reduziert. Eine weitere Abweichung, die Bezeichnung des Accusatives mit der Präposition ana statt mit אֵת löst sich in völlige Harmonie auf, wenn man in Betracht zieht, daß dieses ana erst in den dreisprachigen Achämenideninschriften vorkommt, wie im späteren Hebräisch das אֵת ja auch durch לְ verdrängt wurde. Im lexikalischen Vorrat dagegen wird die Übereinstimmung zwischen beiden Sprachen schon durch die summerisch-akkadischen Niederschläge gestört. Sodann finden sich im Assyrischen Benennungen für die nächstliegenden Dinge und Vorgänge, welche im Hebräischen ohne Analogie sind, z. B. qatu, Hand; iššuru, Vogel; zanânu, regnen; balâtu, leben und namentlich êpêšu, thun, machen, das man nicht mehr mit עבר kombinieren kann, was seiner Zeit E. Renan und der Referent versucht haben. Den eigentümlichen Fall, daß ein in beiden Sprachen gleichlautendes Wort in der einen eine ganz andere Bedeutung hat als in der anderen, bildet amâru, sehen, und אָמַר, sagen; doch weist Haupt in dem ersten Glossar, S. 496 in der im Äthiopischen vorkommenden Bedeutung „zeigen" ein Übergangsglied nach. Eine zwar nicht radikale, aber doch relative Änderung der Bedeutung zeigen: zakâru, sprechen, und זכר, gedenken; gambu, beiseite gehen, abbiegen vom rechten Pfade, und גָּנַב, stehlen; dûru, Umkreisung, Mauer, Burg, und דור, Geschlecht oder Generation. Neben derartigem einseitigen Sprachgut begegnet einem jedoch so viel Gemeinschaftliches, daß sich der Referent aus demselben nur das eine ṣabâtu, fassen, nehmen, auszuheben erlaubt, weil hierzu nicht allein צְבָתִים, sondern auch צֶבֶט anzumerken war.

Hermaringen, den 14. März 1883.

Gustav Rösch.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.



Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Ausgegeben 9. Januar 1884.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, zweites Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.



Abhandlungen.



1.

Die Liebesthätigkeit der deutschen Reformation.*)

Von

Professor H. Hering
in Halle.

II.

Die ersten Kämpfe und Organisationen.

Wie im Mittelalter religiöse Anschauungen die treibenden Kräfte bildeten, diese aber teils der Trübung unterlagen, teils durch andere Mächte des Volkslebens und der Geschichte in ihrer Richtung und Wirkung mitbestimmt wurden, so ist auch im Zeitalter der Reformation aus dem Quellgebiet des religiösen Lebens eine neue Weltanschauung, eine andere Schätzung der Nächstenliebe, eine andere Fassung der Aufgabe der Armenpflege hervorgegangen, die sich in allem Geschehen geltend macht; aber auch sie unterliegt den Seitenströmungen, die von anderen Lebensgebieten ausgehen. Vor allem hängt ihre Wirkungskraft von dem Leben ab, das die neuen Lehren und Grundsätze in den Gemütern selbst haben. Nur eine kurze Formulierung dieser inneren Unterschiede zwischen Mittelalter und Reformation mag hier gegeben werden [1]). Luther ist

*) Vgl. Stud. u. Krit., Jahrg. 1883, H. 4.

[1]) J. A. Dorner, Die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus in ihrer Bedeutung für christliche Erkenntnis und christliches Leben, in dessen gesammelten Schriften 1883, S. 153 ff. Köstlin, Luthers Theologie, an den

es, der auch hier den Grund gelegt hat, wie große Verdien
immer andere seiner Mithelfer am Ausbau des Ethischen hab
mögen.

Die christliche Nächstenliebe hat er im Anschluß an den Apo
durchaus auf den rechtfertigenden Glauben bezogen
eben damit von einer Verknüpfung mit einem zu erwerben
Verdienst befreit. Nicht als ein Werk, das die eigene Seele
sorgen soll, sondern als freie Erwiderung der empfangenen Re
fertigungsgnade, hat das Liebeswerk Notwendigkeit im Chris
leben.

Als ein Gebot, das alle Gesetze in sich schließt, um sie zu
füllen, gewinnt ferner die Forderung der Liebe durch die Reforma
eine solche Hoheit, Würde und Unbedingtheit, und zugleich
solche Allgemeinverbindlichkeit, daß der Unterschied von Geb
und evangelischen Räten sich hinfort nicht behaupten kann.
christliche Vollkommenheit, welche nicht in einem Überschuß
das Gebotene, sondern als Erfüllung desselben sich darstellt,
hinfort die Lebensaufgabe aller. Der allen zugemuteten Li
übung wird der Nächste als alleredelster Gegenstand scharf
klar zugewiesen. Der Maßstab für das sittliche Urteil ist
verändert, wie die Richtung, in welcher sich die Liebesthät
hinfort zu bewegen hat. Die guten Werke im Sinne des M
alters, jenes verdienstliche Bauen, Stiften, Opfern an die K
und die kirchlichen Institute verliert seine Geltung, während
dem Bruder zu Liebe und Dienst gethane Werk aus dem G
Christi aufs neue seinen unvergleichlichen Wert empfängt.

Endlich erhalten die von der Askese, auch von der Li
thätigkeit des Mittelalters so oft verkannten und verletzten sittl
Ordnungen wieder ihre Ehre. In der Gliederung und We
bezogenheit der Stände, in dem mühevollen Amt von Vater
Mutter, in dem Gehorsam der Kinder, in dem Verhältnis
Obrigkeit und Unterthanen, in der Arbeit des Berufes wird

---

betr. Stellen. Luthardt, Luthers Ethik. Hering, Luthers Lehre vo
Nächstenliebe 1519—1521 in der Festschrift der Universität Halle zum 10.
vember 1883.

horsam gegen göttliche Forderungen und eben damit der sittliche Wert „guter Werke“ erkannt. Nicht die Loslösung von diesen Ordnungen, sondern ihre Durchdringung von dem Geiste der Heiligung, Zucht und Liebe gilt als ein christliches Werk. Entäußerung irdischer Güter, freiwillige Armut ist nicht Liebe; wo diese für den Armen opfert, streut sie nicht unbedacht Gaben aus; indem sie in Beruf und natürlich-sittlicher Lebensordnung bleiben läßt, muß sie auch dem Dürftigen mit der Weisheit zuhilfe kommen, die ihn in sittlicher Bezogenheit auffaßt, ihn nie zum Bettler werden läßt.

1.

Neben dem Aufbau einer evangelischen Liebeslehre geht ein Kampf Luthers gegen die eingerissenen sozialen Schäden her, welche die Verarmung des Vaterlandes verursachen. An diesen Zeugnissen wider den Geiz, die Habsucht und lieblose Ausbeutung des Nächsten kann unsere Darstellung nicht vorübergehen. Sie haben die erleuchtende Kraft prophetischer Weckrufe gehabt, damals die soziale Frage vielen ins Gewissen geschoben, und die Ausstrahlungen des Feuers, das in ihnen lodert, sind an den Verhältnissen so wenig wie an den Gemütern ohne Wirkung geblieben. Vieles, was zur Besserung der Lage der Armen von der staatlichen Ordnung geschah, werden wir an sie anknüpfen sehen.

Schon vor der Reformation waren auch sozial-ethische Schriften erschienen, der große und kleine Sermon vom Wucher [1]). Wucher im gemeinen Sinne hatte das kanonische Recht, wie schon früher bemerkt, verboten, aber ein Verfahren zugelassen, Geld auf Grundstücke zu leihen und so eine „Gült“ in natura zu empfangen. Wir sahen, welch' eine Bedeutung dieses Verfahren in den mittel-

[1]) Der große Sermon, E. A. 16, 77 ff.; der kleine Sermon, ebend. S. 113 ff. Köstlin, M. Luther (2. Aufl.) I, 296. Schmoller, Zur Gesch. der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode, in der Zeitschr. für d. gesamte Staatswissensch., Bd. XVI (Jahrg. 1860), S. 461 ff. Erhardt: „Die national-ökonomischen Ansichten der Reformatoren“, in Stud. u. Krit. 1880, S. 666 ff.



alterlichen Wirtschaftsverhältnissen durch die Kirche selbst gewann wie die Belastung des Grundeigentums, welche sich hieraus ergab den Städten Verlegenheit bereitete [1]). In eben dieser Art de Kapitalanlage, im Zinskauf, sieht nun Luther eins der Hauptübel durch welches der gemeine Mann ruiniert werde. Den Zinskau hat er besonders im zweiten Teil seines Sermons vom Wuche im Auge [2]). Er zeigt, wie er „das Gleißen habe" und, obschon vom Recht zugelassen, ein feindseliger, im Grunde wucherische Handel sei, der dem Zinsherrn übergroße Vorteile einräume un Länder und Völker — Luther denkt an die Überschuldung de Grundbesitzes — beschwere und aussauge. Es sei unchristlich un unbillig, daß der Darleiher des Geldes weder die Mühe, noch di Gefahr und Verlust des Schuldners teile, dem Gefahr, Krankhei Verlust und Schaden begegnen möge, daß er nicht erwerben könn Er will daher, daß auch der „Zinsjunker" seinen Zins in Fäh nis habe, sowie der Zinsmann mit seinem Gut Gottes Gewal dem Sterben der Kreaturen, dem Feuer und Wasser unterworfe sei. Gelte doch als allgemeiner Rechtssatz, daß der Käufer d Gefahr trage und nicht der Verkäufer; und Käufer des Zins war ja eben der Zinsherr. Da nun jedes Jahr dem Arbeit andere Erträge bringt, so möchte Luther auch, daß Zinsman und Zinsherr den Verlust ebenso mit einander teilten, wie d Gewinn. Also, wo ihm nach gethanem Fleiß seine Arbeit nic gelingt, soll jener zu seinem Zinsherrn frei sagen dürfen: di Jahr bin ich dir nichts schuldig [3]). Luther will ferner billi Zinsen (4—6 aufs Hundert) und Abwehr höherer Zinsen dur die öffentliche Gewalt. Am liebsten sähe er auch den Zehnt oder auch einen Neunten, Achten und Sechsten als Äquivalent f die abgeschafften Zinsen, weil diese Abgabe sich von selbst mit g ringeren Erträgen ermäßige.

So macht Luther in seinen Sermonen vom Wucher einen Ve such, dem Bauernstande, der eben von jenem Zinskauf besonde

---

1) Vgl. die Vorgeschichte, Stud. u. Krit. 1883, S. 694.
2) 16, 99 ff.
3) 16, 107.

bedrückt ward, zur Hilfe zu kommen. Seine Vorschläge haben eine technische Seite, welche Nationalökonomen von Fach beurteilen mögen [1]). Was ihnen aber eine Bedeutung sichert, die über den Inhalt jener Urteile und Reformpläne hinausgeht, sind die ernsten christlich-ethischen Forderungen, welche sie an die geschäftstreibenden Personen richten, und deren Geist auch jene volkswirtschaftlichen Vorschläge beseelt. Zwar möchte es auch hier scheinen, als ob Luther mit seinem Ideal auf den Standpunkt der mittelalterlichen asketischen Weltanschauung zurücksänke, von der wir hervorhoben, daß sie mit ihrem Bestreben, Liebe zu üben, den natürlichen Gottesordnungen nicht gerecht wird. Denn wenn Luther denen, welche christlich handeln wollen, mit Worten Christi die höchsten Forderungen selbstverleugnenden Sinnes, der auch bereit ist, sein Gut fahren zu lassen, nicht sein Recht zu suchen entgegenhält, so hat er zwar das Verdienst, diese Forderungen für alle Christen und gegen die scholastische Lehre vom evangelischen Rat geltend zu machen; aber er hat für die Vermittelung der christlichen Liebespflicht und der Rechtsordnung, an deren Aufrechthaltung auch der Christ beteiligt ist, die Klarheit noch nicht gewonnen. Er hat die asketische Anschauung mehr durch Liebe verklärt als überwunden, und daher denen, welche einer Rechtsordnung in ihrem Verhältnis zur Welt bedürfen, einen bestimmten Beruf, der mit Besitz und jener Rechtsordnung zusammenhängt, nach sittlicher Nötigung auszufüllen haben, noch keinen genügenden Rat erteilt.

Und doch enthalten schon jetzt seine ethischen Weisungen bedeutende Winke. Denn die liebevolle Rücksicht auf den Nächsten ist wieder in den ethischen Gesichtskreis auch für die gerückt, welche mit zeitlichem Gut umgehen; das soziale Gebiet ist dem bloßen

[1]) Zu den Ausführungen Schmollers sei noch hinzugefügt, daß manche Sätze, die Luther vertritt, mit dem kanonischen Recht übereinstimmen. Denn auch hier findet der Ackerbau unter den menschlichen Beschäftigungen die meiste Würdigung, während über den Großhandel ungünstig geurteilt und vom Gelde behauptet wird, daß es unproduktiv sei. Endemann: „Die national-ökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre“, in den Jahrbüchern f. Nationalökonomie u. Statistik, Bd. I (1863), S. 568 ff. 701 ff.; als besonderes Werk erschienen unter d. Titel: „Studien in der romanisch-kanonist. Wirtschafts- und Rechtslehre“, Bd. I 1874, Bd. II 1883.



Trieb der Selbstsucht entzogen und durch das Gebot der Liebe ethisch gebunden, wenn auch die Mittelglieder noch fehlen, welche für diese Bindung in Betracht kommen, um die individuelle Nötigung erkennen zu lassen. Und unter diesen Forderungen christlich-brüderlichen Verhaltens gegen den Dürftigen erhebt sich in Form bestimmter Ermahnungen das Zeugnis wider den Eigennutz und die Forderung christlichen Wohlthuns; und das unterscheidet schon jetzt Luthers Gedanken von denen des Mittelalters, daß er den dürftigen Nächsten nicht als Bettler will Objekt des Wohlthuns werden lassen. Er beruft sich auf das alttestamentliche Gebot (Deuter. 15, 11 u. 4), nicht um dies ohne weiteres für verbindliche Satzung zu erklären, sondern um gleichsam den Schluß a minori ad majus zu machen: So nun Gott das im Alten Testament hat geboten, wie viel mehr sollen wir Christen dazu verbunden sein. Er führt Beschwerde, daß des Bettelns so viel und eine Ehre daraus geworden sei; es sollte billiger sein, daß in der Christenheit im Neuen Testament keine Bettelei wäre, und er hält dafür, die geistliche und weltliche Obrigkeit sollten in ihrem Amt nicht unförmlich handeln, so sie alle Bettelsäcke aufhüben[1]. So kommt er zur Befehdung des Bettels nicht bloß um des Schadens, sondern um der Nächstenliebe willen; diejenige Steigerung, die er dem Gebot der Liebe gegeben wissen will, führt zu dem Gegenteil der mittelalterlichen Anschauung: Hier gelangte man zur Duldung und Pflege des Bettels, indem man die vollkommene Liebe zu einem „Rat“ machte; indem das Gebot der Liebe seine Majestät wiedergewann, war auch das Unsittliche und Lieblose des Bettelunwesens erkannt.

2.

In derselben Zeit erweiterte sich Luthers Blick für die sozialen Gefahren, welche von der Kurie ausgingen. Von den Anfängen seiner Wirksamkeit hatte er ein Auge für diese Dinge, wenngleich es weit überwiegend den religiösen Grundfragen der Persönlichkeit zugewandt blieb. Welche gewaltigen Zeugnisse gegen das Reich

1) E. A. 16, 87.

werden-wollen der Prälaten, die Weltgeschäfte, Händel und Streitigkeiten in der Kirche klingen schon 1515 und 1516 durch seine Vorlesungen über die Psalmen und einzelne Predigten hindurch! Doch ist es hier der Eifer um die Kirche, welche seine lehrhafte Rede so zu streitbarer werden läßt [1]). Als er sich dann 1518 in Augsburg vor Cajetan zu verantworten hatte, gewann er einen tieferen Einblick in die Beschädigung des kirchlichen Lebens wie der deutschen Wohlfahrt durch die Kurie; denn eben auf jenem Reichstage führten die deutschen Stände wieder einmal Beschwerde. Seit dieser Zeit bricht in seinen Schriften je und je der Ton eines leidenschaftlichen Eifers durch; in der Erinnerung an die Augsburger Tage spricht er im Jahre 1519 ironisch von Cajetan als einem „väterlichen und gütigen Erzieher", einem von den herrlichen Männern, durch die nur ein Gesetz übrig geblieben sei, an dem man sündigen könne, das der römischen Kurie. Von hier aus gelte es aller Heiligkeit, allem Frevel und Verderben, das sich aus der Stadt Rom unter dem unschuldigen Namen des Papstes und der Kirche ergieße, Beifall zu geben.

Auch Hutten war gleichzeitig mit einem Dialog, der das ganze Register römischen Unfugs aufzählte, vorgegangen; ein Jahr etwa später schrieb Luther seine Schrift an den Adel. Daß er sich in manchen Einzelheiten mit Hutten berührte, lag in dem Gegenstande, und es ist daraus nicht zu entnehmen, daß er durch Huttens Vorgehen erst zu seinem Schritte bestimmt worden sei [2]).

---

[1]) Seidemann, D. M. Luthers erste und älteste Vorlesungen über den Psalter, 1876. Hering, Luthers erste Vorlesungen als Lehr- und Lebenszeugnis, Stud. u. Krit. 1877, S. 627. 633. Köstlin, M. Luther I, 147 ff.

[2]) Kampschulte, Die Universität Erfurt II, 73 ff. Ihm folgt Maurenbrecher in seinen „Stud. u. Skizzen zur Gesch. der Ref.-Zeit" (1874), S. 254, und in der „Gesch. der kathol. Reformation" (1880), S. 168 f.; Anm. S. 392 f. Auch Plitt nahm in seiner Einleitung in die Augustana (1867, S. 183 f.) einzelnes aus jener Ansicht, doch mit wesentlichem Vorbehalt, auf. Köstlin, der sich immer ablehnend zu jener Annahme eines tiefgehenden Einflusses der Humanisten auf Luther verhielt („Luthers Theologie" 1863, S. 341) hat dieselbe meines Erachtens im wesentlichen durch den Nachweis entkräftet, daß das, was Kampschulte als Frucht humanistischer Anregung bezeichnete, sich in Luthers Briefen und Schriften schon vorher findet (Köstlin, M. Luther an

Noch weniger ist die Heftigkeit der Schrift Luthers eine Wirkung der voranschreitenden Huttenschen Kühnheit. Luther verfügte über einen ganz originalen Zorn! Auch hier war es Selbsterlebtes, an dem sich sein Wort schärfte, jene Augsburger Erinnerung. Die maßlose Verherrlichung der Macht und des Rechtes des Papstes durch Sylvester Prierias stärkte seinen Vorsatz, den Kaiser und den ganzen deutschen Adel gegen die Tyrannei und Nichtswürdigkeit der Kurie aufzurufen; ein in Wittenberg sich aufhaltender Doktor Wick (Viccius), der das Treiben an der Kurie durch Augenschein kannte, ward von ihm genauer ausgekundschaftet, und Schurf mochte ihm über manche Rechtsfragen Aufklärung geben[1]. So entstand die Schrift an den Adel deutscher Nation; mit dem Wort des Predigers Salomo begann sie: „Die Zeit des Schweigens ist vergangen, und die Zeit zu reden ist kommen." [2])

Diese Schrift war eine große patriotische That. In ihr ist Luther ebenso Prophet, der die Schäden der Kirche rügt, wie der deutsche Mann, der das Unrecht Roms am Vaterlande aufdeckt. Sein deutscher Manneszorn ist auch Eliaseifer, seine Kritik, welche römische Sünden mit eindringender Kenntnis schildert, ist so scharf und schonungslos, weil er das Bild einer Kirche im Sinne des Evangeliums in seinem Herzen trägt, in der es keine Finanzkünste, sondern freizugebende Gnade giebt; gegen den Papst richtet er so gewaltige Streiche nicht nur, weil er Deutschlands Selbständigkeit in ihren Fürsten und Bischöfen mißachtet und deutsche Wohlfahrt schädigt, sondern weil er, der Mann mit der dreifachen Krone, der sich die Füße küssen läßt, weit abgewichen ist von der dienenden Form des gekreuzigten Christus, des Nachfolger er sein sollte, um sich die des herrschenden anzumaßen

---

verschiedenen Stellen). Immer bleibt noch eine Detailuntersuchung wünschenswert, die ich bald folgen zu lassen gedenke.

1) Köstlin, M. Luther I, 337 ff.

2) E. A. 21, 274 ff. Zum Folgenden ist im allgemeinen die „Vorgeschichte" (Stud. u. Krit. 1883, S. 714 ff.), für die einzelnen Beschwerdepunkte Hinschius, Kirchenrecht (Bd. I 1869, Bd. II 1878, Bd. III 1883) zu vergleichen. Das Erschienene, „ein System des kathol. Kirchenrechts", bietet für das Verständnis der Schrift Luthers an den Adel das wesentliche Material und eine Fülle weiterer literarischer Nachweise.

Dem entspricht es, daß auch diese im hervorragenden Sinne sozialpolitische Schrift durchaus auf evangelischen Grundsätzen fußt: denn indem Luther darauf ausgeht, die Macht der Kurie zu brechen, welche Deutschland so tief geschädigt hat, vertritt er das Recht der weltlichen Gewalt und der Gemeine gegen die hierarchischen Ansprüche, welche er in drei Sätzen zusammenfaßt: Weltliches Recht hat nicht Macht über die geistliche Gewalt; Schrift auszulegen gebühre nur dem Papst als dem Infalliblen, und auch ein Konzil möge nur der Papst berufen. In diesen drei Sätzen sah er wie durch drei Mauern die Romanisten sich verschanzen. In der That war, so lange sie galten, die Unmöglichkeit einer Reform besiegelt; so macht er sich daran, das papierne Jericho, so Gott helfe, umzuwerfen.

Nachdem er im deutschen Volke die weltliche Gewalt, ja alle Mitchristen als Mitpriester aufgerufen, zu einem recht freien Konzil mitzuverhelfen, geht er die Stücke durch, „die man billig in den Konzilien sollte handeln und damit Papst, Kardinäle und alle Gelehrte sollten billig Tag und Nacht umgehen, so sie Christum und seine Kirche lieb hätten". Aber nicht sie sind es, auf welche Luther rechnet. Er hofft, daß Gott durch den Laienstand seiner Kirche helfe, und ruft: „Lasset uns aufwachen, lieben Deutschen, und Gott mehr als Fürsten fürchten."

Unter den Gegenständen der Klage und Anklage nimmt jene Schädigung deutscher Wohlfahrt durch die Finanzkunst der Kurie, in der wir einen sozialen Schaden des ausgehenden Mittelalters erkannten, einen breiten Raum ein. Zwar ist es nicht die materielle Seite, welche Luther allein oder vorwiegend beschäftigte, vielmehr ist es die durch jene ungerechten Besteuerungen und durch Rechtskränkungen bedingte Abhängigkeit des deutschen Episkopats von Rom, in welcher er einen Hauptgrund der Unverbesserlichkeit der kirchlichen Zustände erkennt; und dagegen richtet er daher zuerst den Stoß seines Angriffs, daß den Erzbischöfen und Bischöfen ihre ordentliche Gewalt durch den Papst genommen wird, und ihnen „nur der Name und ledige Titel bleibt" [1]); zugleich aber weist er doch

[1]) S. 308.

funden, um die deutschen Bischöfe dem Papst zu Knechten
machen, sie an ihn mit greulichen Eiden zu binden. So wer
sie, wie in Straßburg 1520 geschehen, an christlicher Reform ih
Stifter gehindert, und der Ungehorsam der Priester gegen
Bischof wird in „göttlichen Gesetzen“ geschützt. Dazu werden
allerreichsten Bistümer in Schulden und Verderben gestürzt,
denn Luther gehört hat, daß Mainz 20000 Gulden Palliengel
giebt. Ein kaiserliches Gesetz sollte daher ausgehen, keinen Bischo
mantel fortan aus Rom zu holen und die Ordnung des Kon
von Nicäa wieder aufgerichtet werden, daß ein Bischof von
zwei nächsten oder vom Erzbischof bestätigt würde [1]).

Darauf handelt Luther von den Mitteln, durch wel
die Kurie, nicht zufrieden mit den erledigten Pfründen, s
auch derer bemächtigt, welche sich noch in dem Bes
ihrer Verweser befinden. Mit eindringender Sachkennt
geht er auf diesen Gegenstand ein.

Da lauert erstens der „zarte Geiz“ auf Gelegenheit, um un
Berufung auf Kränklichkeit, Alter oder Untüchtigkeit des Inhab
einer fetten Pfründe oder einem Bistum aus dem Papstgesinde n
einen Koadjutor zu bestellen und in das Lehen nebenein
schieben [2]); „Kommende“ muß es heißen, wenn der Papst ein
Kardinal ein fettes Kloster zu behalten giebt, eine Anvertrauu
die in Wahrheit eine Zerstörung des Instituts bedeutet. D
die Einkünfte desselben fallen dem Eindringlinge zu, während
bisherigen Insassen ausgetrieben werden, um einem verlaufe
Mönch Platz zu machen, der für fünf oder sechs Gulden jähr
in der ihres Gottesdienstes beraubten Kirche an die Pilger Zei
und Bilderchen verkauft. Lehen, die nach geistlichem Recht
in einer Hand sein müssen (incompatibilia), werden d
die Glossen der unio und incorporatio, welche
römische Stuhl und Geiz dreht, einander einverleibt, um
künstliche Einheit zu schaffen und so mehrere Pfründen an
Person zu vergeben. So findet man in Rom Courtisan

---

[1]) S. 299. 307f.

[2]) Hinschius II, 117. 85. 252ff.

deren einer 22 Pfarren, 7 Probsteien und 44 Pfründen hat; „so soll man den Deutschen den Beutel räumen“ [1]). — Durch eine andere Glosse wird es administratio genannt, wenn jemand neben seinem Bistum noch eine Abtei oder eine Dignität und von derselben alle Güter hat.

Unter andern vom römischen Geiz ersonnenen Bräuchen, welche das rechtliche Verhältnis bei Verleihung von Lehen bis zur Simonie alterieren, hebt dann Luther noch ein Fündlein hervor, die pectoralis reservatio, durch welche der Papst einem Berechtigten ein Lehen nehmen kann, um es dem, der Geld bringt, zu geben [2]).

Für diese „edlen Händel“ hat der Papst das Haus des Datarius in Rom aufgerichtet. Dorthin müssen die kommen, welche um Lehen und Pfründen handeln, Glossen erkaufen, ja auch Wucher, gestohlenes und geraubtes Gut rechtfertigen lassen, Gelübde aufgehoben haben, aus dem Orden loskommen, Hurenkinder ehelich und Schande zu Würden kommen lassen wollen. Hier regiert Schätzerei und Schinderei, daß es den Anschein hat, als wären alle geistlichen Gesetze nur gemacht, um „Geldstricke“ zu sein. Hier wird der Teufel ein Heiliger und ein Gott. Was Himmel und Erde nicht vermag, das vermag dieses Haus. So ist in Rom ein Jahrmarkt, gegen den Venedig, Antorf und Alkair (Kairo) nichts sind, nur daß dort Vernunft und Recht gehalten wird. Hier geht es, wie der Teufel selbst will [3]). Aber das Valete ist noch dahinten. Luther meint nicht die persönlichen Laster der Päpste, an diese Grundsuppe will er nicht rühren. Er meint die Beteiligung der Börse jener Zeit an diesen römischen

---

1) Über Incomp. Hinschius III, 243. 251 f. 254; Unio, II, 417 ff. 425 ff.; III, 131; Incorpor., II, 431. 436 ff. 441, bes. 445.

2) Hinschius III, 141.

3) S. 303 f. Bangen — Die römische Kurie (1854) — beschreibt den Geschäftskreis des Datariats und bemerkt, daß sein Bildungsgang mit dem Pontifikat Innocenz VIII. vollendet sei. Dieser Papst hat auch „das Haus des Datarius“ aufgerichtet (S. 398). Bangen, selbst der Kurie ganz ergeben, schöpft übrigens aus einem auf dem Index befindlichen Spezialwerk von Th. Ameyden, Tractatus de officio et jurisdictione Datarii; Agripp. 1701. Vgl. auch Hinschius I, 422; III, 159.

Praktiken. Denn der unausmeßliche Geiz hat nicht genug an de
Schätzen, daran billig drei Könige sich genügen ließen. Er verse
und verkauft auch dem Fugger in Augsburg seine Hän
del. So ist denn Verleihung von Bistümern und Lehen gera
an den rechten Ort gekommen und mit den geistlichen und wel
lichen Gütern eine Hantierung, ein Kaufgeschäft geworden [1]
Alles, was mit Ablaß, Bullen, Beichtbriefen, Butterbriefen u
anderen Konfessionalien in allen Ländern „erstohlen und e
schunden ist“, achtet Luther gegen diese von ihm besprochen
Schätzungen für ein Flickwerk, so gering, wie wenn man ein
Teufel in die Hölle werfen wollte [2]).

Unter den folgenden Zeugnissen gegen kirchliche Mißstände fo
dern die hier noch besondere Beachtung, welche sich mit den s
zialen Verhältnissen und dem Anteil der kirchlichen Institute
Armenpflege und Verarmung beschäftigen.

Zunächst legt Luther den Finger auf die immer mehr ve
schlimmerte Wunde des kirchlichen Pilger- und Wal
fahrtswesens. Wir sahen, wie die Gastlichkeit christlicher Lie
und kirchlicher Fürsorge hier, ohne es zu wissen, dem Vagabonde
tum Vorschub geleistet hatte. An die Warnreden des Bruder Be
hold erinnert es nun, wenn Luther sagt: „Das Volk, wenn
recht glaube, habe alle Dinge in seiner eigenen Kirche, denn
finde man Taufe, Sakrament und den Nächsten“; aber er g
doch weit über den frommen Bettelmönch hinaus. Zwar will
nicht sagen, daß Wallfahrt an sich böse sei, aber zu dieser Z
weiß er, daß sie übel gerät, die Wallfahrt nach Rom besonder
Denn je näher Rom, je ärgere Christen. Er beruft sich auf e
Volkswort: „Wer das erste Mal nach Rom geht, sucht ein
Schalk, zum andernmal findet er ihn, und zum dritten bringt
ihn mit heraus. Aber nun, setzt Luther hinzu, sind sie
geschickt worden, daß sie die drei Reisen auf einmal ausrichten
Überhaupt aber sind die Wallfahrten ein Anlaß zu sittlichen Mi
ständen. Die Pfarrkirchen werden geschwächt, Tobereien u
Unzucht gemehrt; auch kommen daher so viel Bettler, „die u

[1]) S. 305 f.
[2]) S. 305.

züchtige Büberei weiden und betteln ohne Not lehren und gewöhnen." Daher ist Luthers Urteil über dieses mit Unsittlichkeit und Bettelhaftigkeit beladene Wallfahrtswesen so abschätzig, daß er „alle wilden Kapellen" und Feldkirchen, in denen man „die lieben Heiligen zu Geldkurtzen" hinsetzt, zu Boden verstört sehen möchte, besonders die, zu welchen die neuen Wallfahrten hingehen: Welsnacht (Wilsnack), Sternberg, Trier, das Grimmthal und jetzt Regensburg und anders. Ja, auch von Bettelklöstern, diesen Burgen der kirchlichen privilegierten Bettelei, möchte Luther, daß ihrer nicht mehr gebaut würden; es sind ihrer schon zu viel, er ruft: „Wollt' Gott, sie wären alle abe!" Nicht nur, daß sie durch ihre Eingriffe in das Recht und den daraus entstehenden Hader dem gemeinen Volk Ärgernis gegeben, und daß diese verschiedenen Orden und Sekten sich unter einander mit unsäglichem Haß gestritten haben, so thun sie auch durch ihren Bettel dem gemeinen Volk weh. Luther hat sich überlegt, daß fünf oder sechs Bettelorden jährlich mehr als sechs- oder siebenmal an einen Ort kommen. Rechnet man dazu die gemeinen Bettler, Botschaften und Wallbrüder, so findet sich die Rechnung, daß eine Stadt gegen sechzigmal jährlich geschätzt wird, ohne das, was der weltlichen Obrigkeit gebührt und was der römische Stuhl raubt[1]).

Und nun ist lehrreich, auf die Beweggründe zu achten, von denen aus Luther das Schmarotzergewächs des Bettelwesens, des gemeinen wie des kirchlichen angreift: sie entstammen den Grundsätzen der Reformation, der Schätzung „des guten Werkes", nach welcher das von Menschen köstlich geachtete gar gering ist, weil Gott es nicht geboten hat, und die für gering gehaltenen doch Gehorsam gegen Gottes Gebot in sich haben, so daß sie in Wahrheit köstlich sind. Das aber hat Gott geboten, daß ein Mann seines Weibes und Kindes warte, und was dem ehelichen Stande gebührt, ausrichte; das ist Gottes Wille, daß man dem Nächsten diene und helfe. Da die Werke aus Gottes Ordnung ihre Gültigkeit als gute hernehmen, erstehen

1) S. 317ff. 331ff.

sie durch den rechten Protest aus der Verschüttung gegen We
welche aus menschlichen Satzungen ihren gleißenden Schein bor
Was Luther in seinem Sermon von den guten Werken 1520 l
haft entwickelt, braucht er hier streitbar, um gegen die Anschau
seines ganzen Zeitalters neuen Grundsätzen von Bettel und
beit, Armut und Armenpflege Bahn zu brechen. Reaktio
welche, wie im ausgehenden Mittelalter, durch sittliche Insti
geleitet, gegen die kirchlichen Schätzungen sich erheben, s
wir hier prinzipiell begründet und eben dadurch verstärkt.
dem Geiste der Reformation geht eine neue Lebensanschauung
eine andere sittliche Wertung hervor, welche die Liebesthätig
wie die aus Gottes Schöpfung stammenden sittlichen Lebens
nungen von der menschlichen, kirchlichen Satzung befreit und s
ihr ursprüngliches Recht zurückversetzt.

Alsbald finden sich in diesem Buche voll Polemik, das
jenes Selbstzeugnis Luthers vom Klötzeausreuten erinnert,
*positive Vorschläge für die Einrichtung evangelis
Armenversorgung.*

Um dem gemeinschädlichen Bettel zu wehren, müßte ein V
weser oder Vormund der Armen da sein, der alle
Armen kennte und, was not wäre, dem Rat oder Pfarrer ans
Es möchten zwar einige meinen, auf diese Weise würden
Armen nicht wohl und reichlich versorgt; das sei aber auch
not: „Wer arm sein will, der soll nicht reich sein. Wer
sein will, lege die Hand an den Pflug.“ Es ist genug, daß
Armen ziemlich versorgt, vor Hunger und Frost geschützt sind
*Dies Maßhalten in der an Armenversorgung
stellenden Forderungen* läuft nicht auf ein Kargen hina
wir müssen vielmehr bei diesem Urteil Luthers an seine
fassung der Nächstenliebe denken. Liebe macht, daß ein K
einem Bettler innerlich gleich wird und sich schuldig erkennt,
zu helfen. Vielmehr ist es das Umschlagen des kirchlichen Be
in faules und bequemes Wohlleben, dem Luther vorgebeugt wi
möchte.

---

1) S. 336.

Was ihm bei dem Vorschlag eines Vormundes der Armen vorschwebt, ist, wie die Schrift von der babylonischen Gefangenschaft erkennen läßt[1]), der biblische Diakonat und die ältere kirchliche Rechtsbestimmung, vom Anteil der Armen am Kirchengut. In diesem Zurückgreifen wahrt aber Luther, wie in allen seinen reformatorischen Vorschlägen, den historischen Zusammenhang. Nicht die Kirchengemeinde in scharfer Absonderung von der bürgerlichen Gemeinde ist es, welcher die Ausübung der Armenversorgung obliegt, sondern Rat und Pfarrer sind zugleich beteiligt; die kurzen Andeutungen Luthers tragen eine unverkennbare Ähnlichkeit mit derjenigen Organisation an sich, welche wir in Parochieen großer Städte sich entwickeln und dann häufig von der Übermacht der Stadträte erdrückt werden sahen. Der Vorschlag Luthers stellt das Gemeinderecht wieder her, läßt aber eine Mitwirkung des Rates bestehen; er rechnete gewiß hierbei ebenso auf bürgerlichen Gemeingeist, wie auf christlichen Brudersinn, und die Obrigkeit mochte er sich nur als christliche, von christlichen Gesichtspunkten geleitete, denken. So lange diese Voraussetzungen zutrafen, konnte gerade in der Verbindung des bürgerlichen und kirchlichen Elements eine bedeutende Kraft entfaltet und zugleich den Schäden, die aus einer falschen Verselbständigung des Kirchentums so reichlich hergekommen waren, vorgebeugt werden. Anderseits lag in eben dieser Verbindung auch eine Möglichkeit, das kirchliche Element bis zur Unwirksamkeit niederzudrücken. Es kam auch bei dieser neuen Organisation darauf an, den Geist der aus Glauben stammenden Liebe zu bewahren.

In diesem Geiste, in der Überzeugung, daß die Liebe oberstes Gesetz sei, von dem alle Ordnungen ihre Richtlinien zu empfangen haben, übt Luther schon in jener Zeit an den Formen Kritik, in die sich die Wohlthätigkeit verfaßt hatte. An den Bruderschaften vermißt er eben jene rechte Nächstenliebe; in ihnen ist der brüderliche Sinn wieder parteiisch geworden, außerdem ihr Treiben veräußerlicht und von der Unsitte des Fressens

[1]) Festschrift, S. 37.

und Saufens, die Luther an seinen lieben Deutschen so oft rüg
mußte, befleckt [1]). An den Zünften und Innungen tade
er den zünftlerischen Hochmut, durch den ein Bäcker be
sein wolle denn ein Balbierer und ein unehelich geborener ni
ins Handwerk tauge, ob er gleich heilig wäre. „Wahr ist's, d
mancherlei Stände sein müssen auf Erden; aber unchristlich u
heidnisch ist's, daß man mit dem Dünkel daran hanget und s
einen Christen vor den anderen hält, und nicht sieht, wie er
wendig vor Gott jedermann gleich ist.“ [2])

Auch auf das Ganze der sittlichen Zustände geht Luther w
derholt ein; im Schluß seiner Schrift an den Adel und ähn
im Sermon von guten Werken. Gründe der Verarmung erken
er im Kleiderluxus, dem starken Verbrauch ausländischer War
dem Fressen und Saufen, das den Deutschen kein gut Geschrei
anderen Landen mache; auch das heidnische Wesen der gemein
Frauenhäuser möchte er vom weltlichen und christlichen Regim
abgestellt wissen, da wir „alle zur Keuschheit getauft sind“. Ge
schlechte Geschäftsmoral, Schäden des Wuchers in jeder Gest
gegen das Bedenkliche der überhand nehmenden Kaufmannschaft
hebt er als Freund und Warner seiner lieben Deutschen wiederh
seine Stimme [3]).

3.

Sie verhallte nicht unbeachtet. Als man 1521 auf d
Wormser Reichstage die Beschwerden der deutsch
Nation gegen die römische Kurie wieder vornahm, erkannte m
schon die Einwirkung der Schrift Luthers an den Adel und
Einfluß der Huttenschen Libelle. Aus den Klagen formulierte m
Artikel, deren erbitterte Ausdrücke erkennen ließen, daß jener Pro
Germania contra Romam in ein neues Stadium eingetreten w
Es war Kaiser Karl selbst, der von den Ständen des Reichs v
langt hatte, ihm die Beschwerden mit ihrem Rat und Gutdün

---

1) Festschrift, S. 36.

2) Kirchenpostille, Ep. 2. Epiph.

3) E. A. 21, 356 ff.; 16, 201 ff.

einzureichen; unter denen, welche seiner Aufforderung nachkamen, befand sich auch Herzog Georg von Sachsen. Hier einmal war zwischen Luther und seinem erbittertsten Feind eine Übereinstimmung, welche auf die Dringlichkeit jener Beschwerden und auf die Bemühungen ultramontaner Historiker, ihre Bedeutung abzuschwächen, ein helles Licht wirft. Die wesentlichsten Anklagen Luthers gegen die Finanzwirtschaft der Kurie wurden auch von Georg und durchaus nicht in demütigem Ton erhoben. Auch er führte Beschwerde über jene römische Finanzerei: daß die Annaten, die einst zum Besten der Christenheit unter Zustimmung der Kaiser eingeführt seien, jetzt als eine Gebühr vom Papste eingetrieben würden; daß die Courtisanen, die päpstlichen Prälaten und Diener täglich neue Regel und Gesetze erfänden, um die kirchlichen Benefizien und Ämter an sich zu ziehen, und sie dann zu verkaufen und zu vermieten; daß vieles verboten werde, was man dann für Geld nachlasse; daß das Patronatsrecht durch die Päpste durch Erteilung von Expektanzen gekränkt werde; daß Kommenden von Abteien und Klöstern an römische Kardinäle und Prälaten gegeben werden, so daß diese die Einkünfte bezögen und daher nur sehr wenig Geistliche (paucissimi religiosi) in Klöstern ihre Nahrung hätten, in denen zwanzig oder dreißig unterhalten werden könnten. Besonders an diesem letzten Klagepunkt ist die Übereinstimmung mit dem, was Luther über die Kommenden sagt, auffallend; sie erstreckt sich bis in die motivierende genaue Schilderung des angerichteten Schadens.

Aber auch über die Ablässe läßt sich Herzog Georg in einer für die Kurie sehr unliebsamen Weise vernehmen. Das zwar würde er berechtigt finden, daß die Ablässe zum Heil der Seele durch Gebet, Fasten, Liebe zum Nächsten und andere gute Werke erlangt würden; aber er tadelt, daß man sie für Geld verkauft: „Da ist keine Scham, sie mit Lobsprüchen zu erheben; es wird nur betrieben, viel Geld zu erlangen. So kommt es, daß der Prediger, welcher die Wahrheit lehren sollte, den Menschen nichts vorträgt als Lügen und Betrügereien. Dies duldet man und zahlt jenen Menschen Lohn, weil um desto mehr Geld in den Kasten geworfen wird, je mehr Leute beschwatzt werden. Das größte Ärgernis ergießt sich aus dieser Quelle, um

in Bäche sich zu zerteilen. Die bischöflichen Offizialen haben n
minder ihre Aufmerksamkeit aufs Zusammenscharren von Geld
richtet; die Armen quälen sie mit kirchlichen Strafen wegen Bl
phemie, Ehebruch, Unzucht, Bruch der Feiertage; die Reic
schonen sie. Die Geistlichen, welche dergleichen thun, werden
niemand gestraft; Vergehen, welche durch Bußen gesühnt wer
sollten, werden durch Geld gebüßt, damit die Offizialen den
schöfen viel Geld zahlen können und auch ihren eigenen Vor
haben; wenn aber eine Strafe bestimmt wird, so geschieht's
solche Weise, daß nicht das Vergehen nicht mehr begangen we
sondern daß der, welcher es beging, am Tage darauf dies
Sünde begehe und mehr zahle. So werden alle Sakramente
Geld verkauft, oder, wenn nichts zu zahlen da ist, werden
versäumt." Dieses Gravamen ist ausführlich mitgeteilt, weil
ein Beweis ist, wie ernstgesinnte Männer, die vor dem Vorn
der Hinneigung zur lutherischen Ketzerei sicher waren, und
auch in der That das der kirchlichen Praxis zugrunde lieg
lehrhafte Moment nicht antasteten, doch gegen die Entartung
Unchristliche, Unsittliche mit einem lebhaften Unwillen Zeugnis
legten, und daß sie die äußersten Übelstände, welche sich aus j
Entartung für das deutsche Volk ergaben, ebenso reizbar emp
den, wie Luther und seine Anhänger. Der schwere Druck e
argen kirchlich-sozialen Frage existierte für alle deutschgesinn
wahrhaftigen und ehrlichen Männer ohne Unterschied der religi
Parteistellung [1]).

Aber über diese ehrlichen Männer errang eben in Wo
römische Verschlagenheit zunächst einen Erfolg. Der päpst
Legat Aleander bekam zwar einen starken Eindruck von der E
rüstung über das Treiben der Kurie; die Gegenpartei erschien
anfänglich unbesieglich, und er bezeichnete es der Kurie brief
als eine Notwendigkeit, die Eingriffe in die kirchlichen Rechte
meiden. Aber ihm war es dabei nicht um das Wohl Deut

---

1) Die Beschwerden des Herzog Georg nach dem Abdruck bei Georg
Imperatorum etc. Gravamina adversus sedem Romanam (Francof.
Lips. 1725), p. 522 sqq.

lands, sondern um die Macht der Kurie zu thun, die ihr Ansehen durch Übergriffe in die Konkordate der deutschen Nation geschädigt habe. Nichts fürchtete er mehr, als ein Konzil; und es gelang ihm, es zu verhindern. Als ein Kurier in Worms ankam, log er, derselbe habe ein Breve des Papstes überbracht, in welchem die demnächstige Ausschreibung eines Konzils angekündigt werde. Die Nachricht kam so überraschend, daß die in Worms anwesenden Fürsten und kaiserlichen Räte fürchteten, es habe zwischen dem Papst und den anderen Königen eine geheime Abmachung stattgefunden. Niemand erwähnte fortan das Konzil. Man merkt es der Erzählung Aleanders an, wie sehr er sich an dem Gelingen dieses Streiches noch in der Erinnerung weidete [1]). Er hatte erreicht, daß in der Beschwerdesache deutscher Nation nicht etwa auf einem Konzil verhandelt werde. Der erreichte Stillstand galt ihm schon als Gewinn. Er sah nicht, daß das „Gift" des Hasses gegen die Kurie durch diese Hinzögerungen nur Zeit gewann, alle Schichten des deutschen Volkes noch tiefer zu durchdringen.

4.

Hunderte von Flugschriften, Satiren, Traktaten und Pamphleten bezeichnen die Wellenkreise, welche die gewaltige erregende Polemik Luthers durch die Gemüter zog. Wir vernehmen hier freimütigen Tadel der reformbedürftigen sozialen Zustände, ergreifende Klagen, welche der Not der Armen und Unterdrückten Worte leihen, bittern, ja grimmigen Spott, besonders auch über jenen Zwiespalt der sich arm gebärdenden und doch das Vermögen der Deutschen verschlingenden Kirche, Zornergüsse über die Sittenlosigkeit des Klerus und die Entartung der sich mästenden Klosterleute. Aber wenn auch, dem Charakter einer solchen Litteratur

---

[1]) Karl Jansen, Aleander am Reichstage zu Worms (Kiel 1883), bes. S. 39. 25. 49. Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchl. und Kulturgesch., Bd. III (Wien 1882), S. 255. Über die Wormser Verhandlungen überhaupt vgl. Köstlin, M. Luther I, 421 ff. Kolde, Luther u. der Reichstag zu Worms 1521, Halle 1883 (die erste der „Schriften des Vereins für Ref.-Gesch."). Waltz in den Forschungen zur deutschen Gesch. VIII, 563.



entsprechend, das kritische Element überwiegt, so ist doch zu
der Einfluß positiver evangelischer Gedanken nicht zu verkennen
Der Geiz ist auch hier das große Hauptthema
der vielen Stimmen aus den gebildeten Kreisen des Volkes.
widerwärtigster Gestalt zeigt er sich in „den Pfründenf
fern" (dies der deutsche Name für die Courtisanen). Sie b
eine große Schar, Städte und Dörfer sind von ihnen er
keine Stadt oder Stiftung bleibt frei von ihnen [1]). Die a
Geistlichen müssen Spreu und Kleien fressen und im Stroh li
während die Pfründenfresser mit seidenen Schauben gehen,
das muß der arme Mann bezahlen. Der wird vom Pfrü
fresser geschunden, daß ihm weder Haut noch Haar bleibt,
die stolzen Weibspersonen und Knechte des Pfründenfressers z
nähren. Auch über die oberen Geistlichen wird die Klage ge
welche durch das Leben vieler Bischöfe jener Zeit bestätigt
daß sie ein Schlaraffenleben führen, daß sie die Häuser der W
fressen und die Liebe gelassen haben. Ja gegen den Papst
fallen Äußerungen wie die, daß er der Antichrist sei; es heiß

„Er hat uns betrogen um das Geld,
Er hat uns großen Ablaß gegeben
Und uns zugesagt das ewige Leben."

Über die Ordensleute wird das Urteil gesprochen, daß sie auf
Gottesdienst in den reichen Klöstern nicht achten, nur darau
dacht, daß sie herrschen und das Gut einnehmen.

„Der Geiz ist Abt in jedem Orden,
Des seind die Land' der Mönch' voll worden."

Die sittliche Schätzung, in welcher die Mönche außerdem im
standen, spricht der Rat aus: keinen Mönch ins Haus zu la
und ob einer unversehener Sache darein käme, ihn hinauszuj
und ihm mit dem Besen über die Thürschwelle nachzukehren [2])

[1]) Oskar Schade, Satiren u. Pasquille der Reformationszeit (3
1856—1858) I, 8.

[2]) Schade I, 9ff.; II, 6. 41; I, 13. 29; II, 43. Schon Seba
Brandt hatte gesagt: der Endchrist sitze im Schiff Petri. Röhrich II, 71

Jungen Mönchen wird der gute Rat erteilt, die Kutte auszuziehen, weit von den Klöstern zu fliehen und sich durch ihrer Hände Arbeit zu nähren. Luthers Gedanken klingen durch den Vorschlag:

„Die armen soll man lassen bleiben,
In Gottes Dienst ihr' Zeit vertreiben,
Bis daß sich endet ihr Leben,
Ihr Gut den armen Leuten geben;
Das wär' den armen Leuten Fug,
Es wären dennoch Pfaffen genug."

Die Bettelorden werden mit besonders kräftiger Wegweisung bedacht. In einem Gespräch verpflichten sich Junker Helferich und Karsthans (dies die gewöhnliche Bezeichnung für den Bauer) in dreißig Artikeln zu einem Bündnis, und der sechzehnte besteht darin, jedem Bettelmönch, der ihnen einen Käs abfordere, einen vierpfündigen Stein nachwerfen zu wollen [1]). Auch der Kultus ist durch seinen Zusammenhang mit dem Geiz Gegenstand scharfer Kritik. Von der Fürbitte, welche in der Seelmesse geschieht, heißt es: „Aus Liebe, nicht ums Geld, soll einer für den Christen bitten." Die Brüderschaften werden verurteilt:

„So viel Brüderschaft gemacht
Hat alles nur der Geiz erdacht." [2])

Von dem guten Werk im Sinne der damaligen kirchlichen Übung wird das gute Werk der christlichen Barmherzigkeit unterschieden: „Sie haben das Wort des Herrn vergessen: Ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer." Ja, schon wird in den lebendigen Gliedern, obschon in Knechtsgestalt, das Wesen der Kirche gesucht: „Arme Christenleute sind die Kirche, nicht die vollen Pfaffen" [3]). Das Bettelwesen wird ebenso gezüchtigt, wie der kirchliche Luxus, mit dem es in einem so seltsamen Bunde stand:

„Die Betler reiten hohe Pfert daher:
Also kommt der heilig Antonier.

---

1) Schade I, 18.

2) Schade I, 8. 18.

3) Schade II, 36.

> Derselbig sammelt viel' der Schwein.
> Darnach so kommt sanct Bernardein."

Über die Stationierer heißt es dann:

> „Die seint ein teil groß Verführer,
> Gänsbein' für Heiltum führen's um,
> Bestreichen damit die Völker frum,
> Gewinnen damit Hab und Gut
> Und führen einen herrlichen Mut."

Ja, der Bettel Roms hat sich alles dienstbar gemacht:

> „Groß' Prälaten sind Bettler worden,
> Alle Heiligen im Himmel müssen in den Orden,
> Christus, Maria müssen auch daran,
> Sanct Peter zu Rom führt mit der Fahn',
> Lassen die Kranken vor der Kirchen sterben,
> Die Hausarmen auch gar verderben
> Und helfen Rom zu ihrem Geiz." [1])

Doch es bleibt nicht bei verspottender Schilderung, schon drin die Vorschläge Luthers weiter; man hat gelernt, daß aus d Glauben brüderliche Liebe und Treue fließt, daß einer des and Bürde tragen soll [2]).

Unter diese Schutzreden zugunsten der Armen mischen freilich auch Klagen, die eine Unzufriedenheit des Adels über w licher oder vermeintlicher Schädigung seiner Standesinteressen a drücken; aber im Grunde ist diese Litteratur vom Herzschlag Liebe zum Vaterlande bewegt; man fühlt sie den Römern geg über um so lebhafter, je mehr man das eigene Land von je verachtet weiß, und wie Luther, so ruft auch hier die Stimme damaligen Gebildeten des Volkes die Fürsten und Herren auf:

> „Laßt's euch zu Herzen gehen,
> Denn Unrecht zu strafen habt ihr geschworen
> Die ihr zu Herren seid erkoren." [3])

---

[1]) Schade I, 32. 34; III, 24 (die dritte Regel).

[2]) Schade I, 7. 8. Vgl. auch den Preis des Evangeliums in Schrift „Die göttliche Mühle" von 1521.

[3]) Schade I, 12.

5.

Inzwischen waren Ereignisse eingetreten, durch welche an Stelle der Verschleppung der immer dringlicher werdenden Angelegenheit eine Aktion der Kurie selbst erfolgen zu sollen schien.

Papst Leo X. war in der Nacht vom 1. Dezember 1521 gestorben. Die päpstliche „Krämerwirtschaft", der er jährlich mehr als 500000 Dukaten Einnahme verdankte, hatte doch nicht gehindert, daß er 800000 an Schulden hinterließ; bei seinem Begräbnis wurden die bei den Exequien eines eben gestorbenen Kardinals gebrauchten Kerzen verwendet; der Palast wurde von seinen Verwandten geplündert [1]). Als man zur Neuwahl schritt, versäumten die Kardinäle nicht, durch eine Kapitulation den zu wählenden Papst zugunsten ihrer Rechte und Einkünfte zu binden. Sie machten sich die vollste Freiheit über alle Kirchen, Klöster, Präbenden u. s. w. aus: gerade das, was die Nationen zu beseitigen trachteten, suchten sie durch einen neuen Rechtstitel sich zu sichern; der widerliche Cynismus, mit dem sie an das Geschäft gingen, alle Pfründen an sich zu reißen, ja, die Städte des Kirchenstaates unter sich zu teilen, bedeutete eine fast völlige Depossedierung des Papstes selbst [2]). Aus der Wahlhandlung, in der nicht immer eine kirchenfürstliche Haltung behauptet wurde [3]), als sich die Stimmen einem Deutschen zuneigten, ging nun doch ein Deutscher, Adrian, Kardinal von Utrecht, Bischof von Tortosa, der frühere Lehrer Karls V., als Papst hervor.

Die Wahl war doch den Kardinälen selbst eine Überraschung, die heftige Wortwechsel hervorrief, den Courtisanen Leos eine Enttäuschung: sie machten ihren Empfindungen in Flüchen und Thränen Luft. Die Römer vermuteten, ein „Barbar" werde nichts für sie thun. Den Anschauungen der Italiener gab das Urteil Ausdruck: die Ehre Italiens sei verletzt, da ein Holländer, ein Barbar

---

1) Höfler, Papst Adrian VI. (Wien 1880), S. 66.

2) Höfler, S. 85.

3) Als der Kardinal Fra Tomaso de Vio den Kardinal von St. Johann und Paul als tugendreich, gelehrt und unsträflich vorschlug, rief Orsini: „Schafsköpfe, merkt ihr den Ruin Frankreichs nicht?" Höfler, S. 90.

und noch dazu wegen seiner Tugenden gewählt sei [1])! Für die Christenheit aber, und besonders für Deutschland, schien ein Licht der Hoffnung aufzugehen.

Den Neuerwählten umgab ein wohlverdienter Ruf der Sittenstrenge und Frömmigkeit. Auf einen Humanisten und Lebemann, der religiöse Fragen nicht ernst nehmen mochte, war ein zwar scholastisch gerichteter, aber vom ethischen Geist der deutschen Mysti berührter Mann gefolgt, der nie ein unkeusches Wort sprach, der mit Strenge gegen sich Milde gegen andere vereinte und zugleich auf verschiedenen Gebieten Gelehrsamkeit und Scharfsinn bewiesen hatte. Den leichtlebigen Florentiner und den ernsten Niederdeutschen trennte ein scharfer Gegensatz. Nicht minder tief war freilich der, in welchem Adrian sich Luther und der Reformation gegenüber wußte. Er hatte von Anfang Luthers theologische Sätz aufs geringschätzigste beurteilt; sie erschienen ihm wie theologisch Schülerarbeit [2]).

Ohne Verständnis für die Reformation, wollte Adrian doc Reformen. Noch vor seiner Krönung nahm er die Reservationen und Exspektativen auf kirchliche Pfründe zurück und bestimmte, daß sie künftig nur sub annulo, mit dem Siegel des Papstes selbst gegeben werden sollten. In der Datari stellte er zwei Deutsche an, von denen der eine den Ruf eine ängstlichen Gewissens, der andere den der Unerbittlichkeit genoß [3]. So deuteten schon die ersten Schritte auf das Einlenken in ander als die bisher beliebten Wege. Als er dann in Rom ankam legte ihm der Kardinalbischof von Ostia selbst in feierlicher Ansprache die Reform der Kirche ans Herz; aber es war bezeichnend daß dieser wohlgesinnte Mann der geistigen Bewegung in Deutschland mit keinem Worte gedachte.

Adrian griff alsbald in die Ordnungen des Kardinals-Kollegiums mit reformierender Hand ein, gestaltete den päpstlichen Hofstaat um und ließ alle, das römisch

---

[1]) Höfler, S. 92. Der römische Pöbel dachte ebenso; er verfolgte d Kardinäle mit Heulen und Schimpfen. S. 95 f.

[2]) Vgl. Köstlin, M. Luther I, 284. 319. Höfler, S. 116.

[3]) Höfler, S. 174 f.

Volk wie die regierenden Familien fühlen, daß die Tage Leos vorüber seien [1]). Sofort ging er auch an die Reform der Kurie: vom General des Augustinerordens Egidio von Viterbo ließ er sich eine Übersicht über die Zustände der römischen Kirche ausarbeiten, und sie nahm er zum Ausgangspunkt für seine Reformen. Die Schrift des Genannten verurteilt die Papstwillkür; mit Beschränkungen derselben habe eine Reform der Kirche, die nicht nur geschwächt, sondern ruiniert sei, anzuheben. Die schlimmen Mißbräuche im Pfründenwesen werden hier gerügt; die schlechten Rechtstitel, mit welchen sich dieser Handel als zulässig zu decken suchte, werden aufgeführt; es sind zum Teil eben die, welche Luther dem deutschen Adel genannt hatte: Vereinigung von incompatibilia, Kommenden, die compositio; ebenso wird Beschränkung der Vollmacht der Datarie befürwortet. Die Datare heißen auch hier „Blutsauger und Ungeheuer". Die Reservationen der Benefizien seien aufzuheben. Die verschwenderische Ausspendung der Ablässe, die Gewährung von Indulgenzen an die Minderbrüder, die Franziskaner, müsse ein Ende nehmen, da „ungemessene Vollmacht der Vergebung maßlose Lust zu sündigen erzeuge". Auch für die Gerichtsbarkeit und das ganze Finanz- und Ämterwesen der Kurie erteilt jene Denkschrift Egidios Reformvorschläge [2]).

Indes schon die Anfänge der Ausführung stießen auf die Schwierigkeiten, der alle bloßen Reformversuche ohne Reformation unterliegen mußten. Man wollte die Ablässe säubern, von der eingerissenen Laxheit zu den alten Buß-Canones zurückkehren; aber der niedergesetzte Ausschuß erklärte das für unausführbar, ehe nicht die alte christliche Liebe wiedererweckt sei; Italien werde verloren, Deutschland ganz entfremdet werden [3]). Der Papst möge doch auch bedenken, daß es vier Lehrmeinungen über den Ablaß gebe! — Die Frage nach den Dispensationen gestaltete sich kraus, und die Aufhebung des Ämterhandels stieß auf Rechte, die mit Geld be-

---

[1]) Höfler, S. 208 ff.
[2]) Höfler, S. 211 f.
[3]) Höfler, S. 238.

zahlt, nur durch einen Rückkauf zu beseitigen waren. Überall fa
die wohlgemeinte Absicht am Erbe der letzten Epoche ein Hemm
nis; dazu verfehlten Verteidiger der relativen Berechtigung g
schichtlich gewordener Verhältnisse nicht sich einzustellen. Es w
ein Verhängnis, dessen Druck Adrian bis an sein Ende stets e
pfunden hat, daß er mit diesem Versuch einer Reform der Ku
nicht durchgedrungen war. Ein mit seinem guten Willen d
Gescheiterter, wandte er sich, unter dieser Voraussetzung dopp
aussichtslos, mit Versprechungen an die Stände des deutsch
Volks, die sich in Nürnberg 1522 zum Reichstag versammelt
Gerade diesem Reichstag gaben die gravamina der Stände s
Gepräge, so daß man ihm auch den Namen eines Beschwerdeta
gegeben hat.

Für einen Türkenkrieg waren Mittel zu gewinnen; die Gefa
drohte aufs äußerste: wenn irgendje, so mußten jetzt die n
Rom fließenden Gelder für die Notlage Deutschlands Verwendu
finden. Kaiser Karl V. schrieb am letzten Oktober 1522 desh
selbst an den Papst; er bat, die Annaten für den Krieg zu üb
lassen und eine Besteuerung der Kollegiatkirchen und der reich
Klöster zunächst auf 4 Jahre zu genehmigen. Der Kaiser spr
die Befürchtung aus, daß dem Staat ein Brand bevorstehe,
sei denn, daß die Gerechtigkeit durch die genannten Leistungen e
Stütze erhalte, um endlich einmal gegen die Anhänger der „n
pharia secta Lutheriana" vorzugehen, und zwar distric
gladio [1]).

Eben die Beseitigung der lutherischen Ketzerei forderte auch d
Papst dringlich; er legte aber auch inbetreff der Kurie, die sch
so lange zu Beschwerden und Klagen Veranlassung gegeben hat
ein Geständnis ab. Auf dem päpstlichen Stuhl sei schon eini
Jahre viel Verabscheuungswürdiges geschehen und so die Kran
heit vom Haupt zu den Gliedern, von den Päpsten zu den u
teren Prälaten hinabgestiegen. Allerdings — seine schon g
machten Erfahrungen kommen darin zum Ausdruck — dürfe si

---

[1]) Georgii, S. 358.

niemand wundern, wenn er nicht sofort alle Mißbräuche geändert sähe. Die Krankheit sei eingewurzelt und mannigfach [1]).

Als Beschwichtigungsmittel wirkte dies nicht mehr, die Deutschen wollten Thaten, nicht Worte. Ein Zeugnis über Papstsünden im Munde eines Papstes bleibt diesem ein Ehrengedächtnis, aber für das Besserwerden der unerträglich gewordenen Zustände war mit jener seltenen Beichte keine Bürgschaft gegeben. Die vom Papst eben gemachten Erfahrungen liefern den Beweis hierfür. Wenn daher die deutschen Stände mit hundert Beschwerden antworteten, so mochte das für den Papst eine schmerzliche Enttäuschung sein, aber sie war ihm nicht dadurch bereitet, daß er, der Großmütige, „an die Großmut seiner Gegner appellieren mußte, die keine besaßen, und deren Haß und Zerstörungswut bald keine Grenzen mehr kannte“ [2]).

Die Sprache, welche die Nürnberger centum gravamina führen, ist kühn, auch oft schroff, in Stellen, die von „päpstlicher Heiligkeit“ handeln, von schneidendem Sarkasmus [3]). Die soziale Notlage, in welche Deutschland durch Mitschuld der Kurie und ihrer Finanzwirtschaft geraten war, tritt hier mit einer Deutlichkeit bis ins kleinste Detail entgegen, im Vergleich mit der das Bild, welches Luthers Schrift an den Adel entwirft, doch nur einen Umriß bietet. Sofort in der ersten Beschwerde fallen die

---

1) Ebend., S. 340.

2) Höfler, S. 242. 248. Man muß ja wohl ultramontanen Historikern derartige Ergüsse etwas zugute halten; wie man aber in einem Atem die Hoffnungslosigkeit der Zustände der Kurie schildern, für Deutschland den tiefsten Verfall des christlichen Lebens zugeben, den Tiefblick und die Richtigkeit eines Zeugnisses wie das im Onus ecclesiae des Bischofs von Chiemsee enthaltene anerkennen, und dann doch die Erbitterung in Deutschland gegen die Kurie auf die Hetzereien von Wittenberg, die Machtgelüste und Intriguen des Adels und der Fürsten, auf Mangel an Gehorsam unter Berufung auf Machiavells Zeugnis zurückführen kann, ist unbegreiflich. Auch die gelehrte Forschung dieser Art läuft, wenn sie im einzelnen Schätzenswertes beiträgt, doch auf die Maximen zurück, die große Bewegung der Geister, der die römische Kirche selbst so vieles dankt, aus kleinen und schlechten Motiven zu erklären und inbetreff des Hauptsitzes des Übels die Offenheit eines Adrian zu verleugnen.

3) Georgii, S. 380f.

schärfsten Streiche gegen die päpstliche Wirtschaft. Ohne Sc
werden die Ehehindernisse und Dispensationen, die Bestimm
über verbotene Zeit als Netze zum Geldfang bezeichnet und
entsprechend behandelt. Den Ablässen wird nachgesagt, daß
sowohl die Frömmigkeit der Deutschen geschädigt, wie das M
des Geldes aus ihren Knochen gesogen haben, um dann n
für den Türkenkrieg, sondern in den Nutzen der päpstli
Familie verwendet zu werden. Der Stellenhandel und die Be
ligung der kaufmännischen Gesellschaften an demselben unter K
kung des Patronats, der Unfug, die kirchlichen Ämter um G
und Gunst an „ungelehrte, schimpfliche" Menschen voll sittli
Anstöße zu vergeben; die Ruinierung der kirchlichen Ansta
durch die Kommenden und Inkorporationen zum Vorteil
Kardinäle, das ganze System der Reservationen, die Versch
derung der durch den Türkenkrieg bewilligten Annaten, der M
brauch der Exkommunikation in Geldsachen als eines Erpressu
mittels, dessen Anwendung auch die Unschuldigen treffe, und
derseits der Mißbrauch der Dispensationen, die sich auf die
kunft erstrecken und dadurch Verbrechen erzeugen mußten,
Gegenstand von Beschwerden. Fast ebenso starke Anklagen ri
sich gegen die Bischöfe, die dem Treiben der Kurie nachahm
Wie die Kardinäle vom Papst Vorteil für sich suchen, so drin
die Kapitel den Bischöfen ab, daß die Kanoniker des Kapi
mögen sie noch so untüchtig sein, zu den guten Pfründen komm
um sie weiter an ungelehrte Personen ohne Ernst zu vermit
und das Geld für Unsittlichkeit und Schande zu verbrauchen

---

[1]) Grav. 1—6. 16—22. 27. 34. Diejenigen gravamina, welche
kürliche Kompetenzänderung in kirchlichen Verwaltungsfragen und Dinge
Gerichtsbarkeit angehen, sind als nicht direkt hierher gehörig, nicht be
sichtigt (gr. 9—13). Von den technae und doli, welche die grav. 15 ff.
führen, als Probe Folgendes: Wenn ein Pfründeinhaber nach Rom kam, w
er etwa von Hofleuten eines Kardinals bei demselben zu Tisch geladen. H
lich wurden dann Zeugen und ein Notar zugezogen, um ein Instrument
fertigen zu lassen, daß eben jener Gast zum Hofgesinde des Kardinals ge
Fortan konnte dann die Pfründe nur an Leute vom Gesinde des Kardinals
geben werden.

ebenso die Seelen wie die Häuser ohne Obacht verderben zu lassen. Während sie Schützer kirchlicher Anstalten sein sollten, saugen sie dieselben aus. Ebenso lassen sich die Bischöfe durch die Kapitel zu einer Milde verpflichten, welche die Bestrafung kirchlicher Personen unterläßt, während man ganze Orte mit dem Interdikt belegt, wenn ein verbrecherischer Priester getötet wird, und während man es duldet, daß die geistlichen Richter die Laien über Gebühr beschweren. Um neu gestiftete kirchliche Benefizien an sich zu bringen, weigern sie sich, die Schenkung zu konfirmieren, bis der Fundator ihnen zu Willen ist, und wo die Konfirmation gewährt wird, muß sie ebenfalls zu Erpressungen dienen. Bei jeder Funktion wiederholt sich dies: bei der Kirchweih, der Konsekration geschenkten Kirchenschmuckes u. a. In kleinen Orten gehen bei einer Glockentaufe an Kosten und üppigen Schmausereien oft 100 fl. darauf. Außerdem wird ein Pfründeninhaber durch unerlaubte Auflagen so über das Maß beschwert, daß die Geistlichen, denen kaum der notdürftigste Lebensunterhalt bleibt, die Gemeinden „annagen“. So häufen sich die Lasten, daß kein Sakrament anders als gegen Zahlung gespendet wird; und vollends, wenn elende Menschen ordiniert werden und aus Not oder Schlechtigkeit unehrliche Gewerbe treiben, so kommen auch die wahren Priester, welche Christo heilig sind, in Verachtung. Zu seiner schimpflichsten Vollendung kommt dies gewinnsüchtige Treiben in jener Geldsteuer, welche die Bischöfe von den zahllosen unsittlichen Klerikern einnehmen [1]).

Auch davon tragen die gravamina Spuren, daß jener Kampf um den Grundbesitz durch Gegenwehr gegen die ihn umklammernde Macht der Kirche fortdauert. Sie klagen, daß die Bischöfe, wenn geistliche Personen ohne ein Testament (intestati) sterben, auch die Güter an sich ziehen, welche sie von ihren Vorfahren geerbt; daß die Geistlichen Grundstücke der Laien durch Kauf an sich bringen, während Kirchengüter nicht verkauft werden dürfen; daß die Geistlichen versuchen, Güter, welche einer Kirche vermacht, verkauft oder hypotheziert werden, in die kirchliche ditio zu bringen; und zu-

[1]) Grav. 75 bei Georgii, S. 466.

gleich erinnern, was hiermit zusammenhängt, die Laien, es
billig, daß die Geistlichen die öffentlichen Lasten aus christlic
Liebe und Billigkeit mittragen. Durch Schenkungen der Laien
die Kirche doch so reich geworden, daß sie drei Viertel oder z
Drittel alles Grundbesitzes inne habe. Diese letztere Schätz
wirft auf die soziale Bedeutung der Frage ein Licht.

Die Beschwerden über die geistlichen Gerichte und ihre E
griffe in die weltliche Gerichtsbarkeit haben wir hier zwar n
ausführlich zu behandeln. Doch sind sie nach zwei Seiten hin
Interesse. Erstens erkennt man aus ihnen schon die völlige Gru
losigkeit der Behauptungen Janssens, das römische Recht h
allein jenen herben Druck erzeugt, gegen den sich das Volk
Erbitterung wendete. Welche Härten, Beeinträchtigungen, G
erpressungen, welche Anlässe zur Anmaßung und welche Bedrück
des Armen von den geistlichen Gerichten jener Zeit geübt wu
deren Praxis doch das kanonische Recht zugrunde lag, bezeugen
alle gravamina vom 57. ab bis zu Ende.

Zweitens beweisen gerade diese Beschwerden, daß sie nicht
seitig im Interesse der herrschenden Stände verfaßt sind, obw
sie dieselben mitvertreten. Sie nehmen sich des armen gedrüc
Volkes, der arbeitenden Klassen wiederholt an, sie rügen den bi
Unterschied, den die geistlichen Gerichte zwischen Mächtigen
Geringen machen, die Bedrückung, die den Armen gerade d
rücksichtslose und sinnlose Exkommunikation widerfährt, wie sie
über die Beeinträchtigung der Armen durch die Stationierer
Bettelmönche, über die Schädigung der Arbeit durch die Über
der kirchlichen Festtage Klage führen [1]).

Eine große Reformaufgabe in der That war so dem Pa
zugewiesen. Neue Beweise der Unfähigkeit seines guten Wille
eine Reform herbeizuführen, blieben Adrian erspart. Am 14. S
tember 1523 starb er. Der Haß der Römlinge, die er h

---

[1]) Vgl. bes. grav. 62. 77. 78. 65. 66; von Abscheulichkeiten zeugen
59. 75. Hiermit zu vgl. X. gravamen Georgs von Sachsen vom J. 15
„Quod sub vario praetextu foeminas citent, eas vero minis aut pr
ad stupra sollicitent vel mala suspicione gravent.“ Georgii, S. 5
Weiteres hierüber bei Theiner über den Cölibat.

reformieren wollen, folgte ihm ins Grab, ohne daß er bei den Deutschen Dank erworben hätte. Der Schmerz, daß er nicht einmal die Kurie hatte reformieren können, hat ihn immer bedrückt.

6.

Sein Nachfolger, Klemens VII., lenkte ganz wieder in die alten Wege ein. Als im Januar 1524 in Nürnberg ein neuer Reichstag eröffnet wurde, ward Campeggi als päpstlicher Legat abgesandt. Aleander hatte für ihn eine Instruktion ausgearbeitet, welche den in der Kurie wieder zur Herrschaft gelangten Geist treu abspiegelt und die kurzsichtige Beurteilung der deutschen Angelegenheiten wie den kleinlichen Sinn des Beraters mit gleicher Schärfe kennzeichnet [1]).

Aleander kann doch nicht umhin, im Eingange, wo er zum Gebet zur heiligen Jungfrau auffordert, zu wünschen, daß „die schlechten Sitten und Mißbräuche der römischen Kurie möchten gebessert werden". Aber wie erbärmlich, daß er dies Gebet nicht öffentlich will gethan wissen: nichts würde die Lutheraner unverschämter machen und die Deutschen mehr erbittern, als das darin liegende Geständnis der Schuld.

Diesem Geist entsprechen die nun vorgeschlagenen Mittel. Nach Nürnberg auf den Reichstag soll ein Nuntius von guten Sitten und unbescholtenem Wandel [2]) gehen, der sich samt seiner Umgebung im Halten der Fasten, im Gebet und Almosengeben und im Besuch der Tempel so hält, daß er als ein Licht leuchte und die Abgefallenen den Vater im Himmel preisen. Ihn instruiert Aleander nun mit Klugheitsregeln. Er glaubt, den Charakter der Deutschen zu kennen. Solche Behauptungen, daß der Papst nicht sündigen könne(!), daß auf den Papst der Vorwurf der Simonie nicht falle, können sie durchaus nicht hören! So möge sich denn der Nuntius recht inacht

---

1) Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchl. und Kultur-Geschichte, Bd. III (Wien 1882), S. 243 ff.

2) „Integer vitae, purus sceleris et boni nominis", S. 244.

nehmen. Er meide auch die zu feinen Spekulationen und berü
nur das, was jene „positive Theologie“ nennen. Aus den ge
Luther geschriebenen Büchern wähle er, da sie viel enthalten, w
nichts zur Sache ausmacht, nur Hauptstücke aus, wie die ü
den Primat des Papstes, über die Kirche und ihre Autor
u. s. w. — aber von den Indulgenzen handle er m
Nüchternheit.

Er soll ferner nachweisen, daß das, was von den Lutheran
verleumderischerweise der Kurie schuld gegeben wird, vor vi
Jahrhunderten von Konzilien beschlossen sei; besonders soll er
auch auf die griechischen Väter beziehen, mit denen sich viel
gewinnen läßt, um die Würde der römischen Kirche zu verteidi
Nun gehen zwar die Lutheraner so weit im Wahnsinn, daß
auch die Dekrete der alten Konzilien und der alten Väter n
annehmen; aber es handelt sich jetzt nicht so um die Aufgabe,
Luther und seine Schlangen zu überwinden, als den übrigen D
schen zuhilfe zu kommen, welche mehr durch Haß gegen die röm
Kurie verleitet, als im Glauben verderbt sind.

Dann geht Aleander auf die centum gravamina des N
berger Reichstags ein. Er hält sie nur zum geringen T
für berechtigt. Wenn er nun rät, diese abzustellen, so
doch alles, was wie ein Bekenntnis des Unrechts
scheinen kann, vermieden werden. Die andern Besch
den aber wird der Nuntius bei den Fürsten und Völkern
kräften, wenn er zeigt, daß sie nur von lutherisch gesinnten B
ten und Schreibern der Fürsten und Staaten erdacht seien.
Fürsten soll er vorstellen, daß nicht geringes Unrecht dem ap
lischen Stuhl aus diesem allerärgerlichsten Buch der gravam
zugefügt sei, daß sie selbst, wenn sie Gründe zur Beschwerde
ten, sie mit einem ruhigeren Geist und bescheideneren Worten
bringen möchten. Denn so schlimme Worte wie papales le
und papalis sanctitas schienen doch kaum vom Gift der Schmäh
gen Luthers überboten zu werden.

Bei der Besprechung der einzelnen Beschwerden legt Alea
einen im schlechten Sinne advokatischen Geist an den Tag: D
Ansehen der Ablässe wird verwahrt, und die Schuld lediglich

deutschen Ablaßpredigern, diesen mali homines, zugeschoben; die Deutschen sollen doch auch erwägen, „daß sie nicht, indem sie unbesonnen, um nicht zu sagen gottlos, die Ablässe abschaffen, das Ansehen der Kirche und ihres Hirten allzu sehr entkräften, ja die Kirche selbst und die Verheißung Christi, unseres Gottes, leugnen, welcher der Kirche seine Gegenwart bis ans Ende der Welt verheißen hat".

Offenkundige Lüge nennt er die Behauptung, daß der römische Stuhl durch seine Ablässe die Erlaubnis zu sündigen bewillige. Unter den Freunden der reformatorischen Bewegung denkt sich Aleander — wie klein! — Unzufriedene, die von der Kurie nicht so viel Geld, wie sie gewollt haben, erhielten, oder auch solche, welche sich noch in Rom aufhalten und da fast täglich durch Briefe die Ihrigen in Deutschland anweisen und aufstacheln, die Dinge schlimmer darstellen als sie sind, so daß sie, nachdem sie ihre ganzen Büchsen voll Gift gegen diesen heiligen Stuhl erschöpft, ein Exemplar des Annatenverzeichnisses nach Deutschland schickten, welches dort gedruckt und mit sehr gehässigen Zusätzen versehen verkauft wird, um den Haß gegen die Kurie zu steigern.

Dann soll der Nuntius non contentiose tamen, sed paterno quodam affectu den Deutschen sagen, daß nicht so viel und so große übele Dinge in Rom geschehen; er soll sie daran erinnern, daß sie der römischen Kirche alle Wissenschaften und Künste, Sittigung und Kultur verdanken, er soll ihnen das Schicksal der Nationen vergegenwärtigen, die, nachdem sie vom römischen Stuhl abgefallen sind, Religion und Reich verloren haben. Eine Erinnerung folgt, daß die Deutschen sich doch nicht als Tugendspiegel und allein heilig, allein als Züchtiger der urbs Roma fühlen und anderer Splitter sehen sollen, bevor sie den Balken aus ihrem Auge gezogen: die Unsicherheit des Landes, — die mangelhafte Rechtspflege, — die Wegelagerei Adeliger.

Da das Gerücht geht, daß diese Völker am Leben ihrer Bischöfe, Prälaten und Geistlichen noch mehr als an den Angelegenheiten der Kurie Anstoß nehmen, soll der Nuntius Abhilfe, die Bestrafung der Schuldigen vonseiten des Papstes in Aussicht stellen. Nur sollen die Fürsten schriftliche Instruktionen, welche

der Nuntius dann dem Papst brieflich mitteilen wird, gebe
Aleander hofft — und damit plaudert er sein eigentliches Herzen
anliegen aus —, daß dadurch die Gemüter der Fürsten und Lai
einigermaßen beschwichtigt und die Angriffe sich vielleicht gegen
Lutheraner kehren werden.

Den Bischöfen gegenüber wird der Nuntius schon freier
der Sprache herausgehen und sie warnen können, sich vor ih
consiliariis inacht zu nehmen, die zumeist Lutheraner seien.
den Fall, daß sie sich lässig zeigen, soll ihnen gedroht werd
daß der Papst etwas strenger mit ihnen umgehen werde.
Aleander wünscht, falls es zur Einrichtung einer Inquisition
Deutschland käme, keinen anderen als die Bischöfe selbst
diesem Amt betraut zu sehen; sollte dies nicht die päpstliche
ligung finden, dann soll der Nuntius mit den Bischöfen un
handeln, daß sie nur rechtgläubige Assessoren nehmen und besond
ordinarios inquisitores.

Die guten Prediger des Wortes Gottes soll der Nuntius
behandeln, die schlechten, wenn sie nicht hören, bestrafen.
sagt nicht, ob er unter den „schlechten" die das Evangelium p
digenden oder die schlecht und unzüchtig lebenden verstanden wi
will, deren Zahl allerdings übergroß war.

Mit den Ordensleuten, besonders den Bettelorden, soll
freundlich verfahren, ohne öffentlichen und häufigen Verkehr
ihnen zu haben, damit nicht jener unsterbliche Haß, mit welch
die Deutschen alle Ordensleute verfolgen, auch auf ihn übergeh

Besonders soll sich der Nuntius inacht nehmen, daß er n
die vom Papst erhaltenen Instruktionen irgendeinem Deutsc
öffentlich oder privatim mitteile, damit es nicht gehe, wie auf d
letzten Nürnberger Reichstage, auf dem die Deutschen die ihnen m
geteilten Instruktionen Adrians durch den Druck verbreiteten,
weil Adrian in ihnen eingestanden hatte, daß alle jene Übel
der römischen Kurie her ausgegangen seien. Wie das die Deutsc
am liebsten hören, so ist es unsern Angelegenheiten am allersch
lichsten; von da aus scheinen sie sofort Anlaß genommen zu hab
die hundert Beschwerden vereinigt zu veröffentlichen.

Inbezug auf ein Konzil, das die Deutschen wahrscheinlich

gehren werden, soll der Nuntius ihnen nicht entgegenkommen, aber am allerwenigsten ein Konzil heruntersetzen. Er soll kühnlich antworten: der Papst, welcher nicht durch das Fenster, sondern durch die Thür in den Schafstall gegangen sei, sei Tag und Nacht auf nichts eifriger bedacht, als auf gute christliche Sitten; könne dies auf keinem anderen Wege erreicht werden als durch ein Konzil, so sei er durchaus bereit, es zu berufen, sobald es unter einträchtigem Zusammenwirken der christlichen Fürsten möglich sei. Da es aber hiermit so schnell nicht gehe, so würde, auch wenn unsere Angelegenheiten heil wären und alles sich beruhigte, doch über dem Vorbereiten des Konzils, über seiner Berufung und endlich über seinem Zusammenkommen noch Zeit vergehen. Deshalb, damit nicht so viele tausend von dieser Ketzerei ergriffene Seelen elendiglich verloren gehen möchten, müßten alle guten Christen und die deutschen ganz besonders, bei denen diese Dinge angefangen, mit aller Macht und allem Eifer diese Pest gänzlich austreiben, ja, damit sie nicht anderswohin übertragen werde, sie von Grund aus austilgen, entweder so, daß man die Lutheraner auf den rechten Weg leite, wenn sie gütlichen Erinnerungen folgen wollten, was wünschenswerter sei, oder aber so, daß man die Verhärteten nach den heiligen canones, den kaiserlichen Gesetzen und der neuesten Bulle Leos, ja nach ihrem eigenen Wormser Edikt züchtige.

Hier möge nun der Nuntius mutvoll und männlich, doch ohne Galle hinzufügen, sehr viele wünschten jetzt ein Konzil, welche es vielleicht gereuen dürfte, denn wie wollten bei einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern sich wohl einige von den Fürsten vor dem Verlust gewisser hoher Titel schützen? Mögen, anderer Gründe zu geschweigen, die Fürsten bei Unterstützung der lutherischen Sache aus Bosheit, in ihrer Unterdrückung durch Nachlässigkeit gesündigt haben, sicherlich könnte der Papst, der so grenzenlos von ihnen beleidigte, ebenso wie in früheren Zeiten den Titel des Reichs vom Morgenlande auf das Abendland, mit gutem Fug und Recht die Kurwürde anderswohin übertragen, ja um so gerechter, als hier an den Sakramenten und der Kirche gesündigt worden sei.

Auch soll der Nuntius wiederholen, daß es zur Sittenreform genüge, den Dekreten der alten Konzilien zu gehorchen. „Wir haben heilige Gesetze genug, wenn wir ihnen gehorchen wollen.“

Da nun aber Aleander voraussieht, daß die Deutschen besonders auf die Annaten zurückkommen werden, so unternimmt er es, dem Nuntius eine Anleitung zu ihrer Verteidigung zu geben.

Er beruft sich nach einer ausführlichen Feststellung, daß der römische Bischof für die Kirche des Occidents als Nachfolger Petri Sorge tragen solle, auf das Wort des Paulus: „Wer ist je für eigenen Sold Krieger? Wer pflanzt einen Weinberg und ißt nicht von seiner Frucht?“ u. s. w. Der römische pontifex hat aus der Kirche, für die er Sorge trägt, ebenso die gebührenden Früchte zu empfangen, die Annaten und die andern geringfügigen sogenannten servitia. Ja, Aleander ist ganz überzeugt davon, daß der römische Bischof in einzelnen Jahren über das Einkommen aller Stellen der Welt disponieren könne, wenn nur die übrigen Kirchen dabei wohl versorgt würden und dem Evangelium Christi nicht ein zu großes Ärgernis gegeben würde.

Den andern Beweis entnimmt Aleander aus dem alten Gesetz, dem gemäß die Erstlinge, Opfer, zuweilen auch ein Teil der Beute dem obersten Priester zufielen. Da nun der Papst so viel größer ist als der Priester des Alten Testamentes, als das Gesetz Christi vorzüglicher ist als das mosaische, so kommt alles das, was der Papst erhält, patrimonium Petri mit eingerechnet, doch (nach Verhältnis) dem Einkommen des Hohenpriesters nicht gleich. Das Alte Testament spricht nach Aleander auch dafür, daß dem Papste jure divino die Annaten, die Zehnten vom Zehnten der Geistlichen oder ein Äquivalent hierfür gezahlt werde, das der Papst selbst zu bestimmen habe; denn auch im Alten Testament habe der Hohepriester den Zehnt vom Zehnten der Leviten erhalten.

Sind nun auch diese Gründe nach Aleanders Schätzung für Laienverstand etwas hoch und erfordert ihre Anwendung Weisheit, so ist doch vor allem der bei Ungelehrten und Deutschen gewöhnliche, aber ganz falsche Einwurf zu tilgen, daß die Annaten von

Bonifaz IX. oder von Johann XXII. erfunden seien. Er beruft sich auf das Konzil von Vienne 1311, auf das von Kostnitz und die deutschen Konkordate für die Annaten als einen seit unvordenklichen Zeiten bestehenden Brauch. Er glaubt ihr Alter bis auf Karl den Großen verfolgen zu können! Eine Erdichtung der Deutschen ist es ihm ferner, daß die Annaten eingeführt seien, um gegen die Türken verwandt zu werden, und gar keinen Eindruck macht ihm die Behauptung der Deutschen, ihre Fürsten hätten die Annaten auf einige Jahre für jenen Zweck bewilligt. Denn es kommt gar nicht auf das an, was sie unter sich beschlossen haben, sondern darauf, ob es der Papst also gewollt oder es wenigstens genehmigt hat. Profan, um nicht zu sagen gottlos, ist ihm vollends das Verlangen, die Annaten für irgendwelche weltlichen Zwecke zu verwenden; gegen alles göttliche und menschliche Recht der Anspruch, daß die Geistlichen gezwungen seien, gleiche bürgerliche Lasten mit den Laien zu tragen. Alle diese Ansprüche und Beschwerden aus den centum gravamina scheinen dem Aleander aus der Begier, Kirchengut an sich zu bringen, hervorgegangen zu sein. Der Nuntius möge dies ohne Namennennung andeuten; es möge scheinen, als beschwere er sich über viele, wenn auch nicht über alle. Die Bischöfe dagegen soll er vertraulich zur Rede stellen, in welchem Sinne sie jene mit zu ihrem eigenen Verderben erdachten gravamina unterschrieben haben.

Dem Vorwurf, die Päpste verwendeten die Annaten für ihre Verwandten, begegnet er mit dem Wort des Herrn an Aaron: „Alles was von den Kindern Israel geheiligt wird, habe ich dir und deinen Kindern für das Priesteramt gegeben, daß es euch als ein gebührendes Teil zukomme ewiglich.“ Aleander erinnert auch an die Ausgaben, welche den Päpsten ihre Wohlthaten an andern Völkern verursacht haben. Die Kriege aber, welche die Deutschen den Päpsten zum Vorwurf machen, sind zur Verteidigung kirchlicher Rechte gegen die Tyrannei einiger Fürsten aus den allergerechtesten Gründen unternommen. Aleander giebt zu verstehen, daß dies nicht ohne Schuld der Deutschen nötig wurde, welche dem Vorgang Karls des Großen und der Ottonen so wenig ge-

folgt, dem wankenden apostolischen Stuhl nicht zuhilfe gekomm
sind.

Dieser Auffassung entsprechen auch die Ratschläge, wel
Aleander dem Nuntius für sein persönliches Verhalten mitgie
Er soll nicht so asketisch sein, daß er durch seine Enthaltsam
den Geist des Nächsten beunruhigte, aber doch die Feste der H
ligen, welche bei den Deutschen gelten, mithalten und -feie
Möge es ihm nicht gehen, wie jenem römischen Legaten, welc
in einer großen deutschen Stadt als das Volk zur Feier zusamm
strömte, nach der Ursache forschte, und als ihm Namen v
Märtyrern, die er nicht kannte, genannt wurden, unter ni
kleinem Gelächter mit lauter Stimme gesagt haben soll: „B
für ihre Seelen.“ Das Volk hätte ihn gesteinigt, wenn
Bischof nicht dagewesen wäre, und als Folge eines solchen B
tragens blieb ein zäher Haß der Leute gegen die Kurie. Freu
liche Anbequemung und Anerkennung alles dessen, was die Deutsc
gern haben, leite das Verhalten des Nuntius. Das Wort
Paulus: „Ich will ewiglich nicht Fleisch essen, daß ich mei
Bruder nicht ärgere“, ist wohl nie für so weltmännische Maxim
angeführt worden, wie die hier von Aleander ertheilte: D
Nuntius möge das, was denen eigen sei, zu welchen er kom
stattlich loben, wenn es gut sei; in Dingen, die zu verurtei
seien, möge er, wenn sie ihn nichts angingen, nicht den Zen
machen, im andern Falle wenigstens einen artigen Zensor. D
Nuntius nach dem Herzen Aleanders wird zuweilen mit
Fürsten freundlich sein, mit ihnen beim Mahl sitzen; human w
er die Bürger empfangen, Grüße mit Heiterkeit erwidern; zu
Gelehrten wird er kordial thun, auch zu den untergeordneten
„wie der himmlische Vater seine Sonne über Böse und G
scheinen läßt“. So tritt er in die Spuren des Paulus, der
Juden eine Jude wurde, auf daß er die Juden gewinnen möch
der allen alles wurde, um alle selig zu machen. Wie sehr sol
Weisheit not thue, erhärtet Aleander noch durch eine hübsche An
dote. Ein sonst braver und gelehrter Mann, ein Italiener, tade
in Deutschland alles; ihre geschmücktesten Altäre nannte er m
üblem Wortspiel harae, bot man ihm beim Einzug die erlesenst

Weine, so waren es ihm saure Krätzer, und auch die Rosen stanken diesem Menschen. Und nun sprach er sogar seine Urteile vor den Ohren derer, welche Geschenke brachten, aus! Seinen Namen verrät Aleander nicht, tausend Satiren verbreiten ihn; und er hat nicht nur sich, sondern die ganze italienische Nation mit dem Haß der Deutschen beladen [1]).

Wie gleich war sich doch Aleander geblieben! An ihm wenigstens war der Umschwung der Auffassung, der sich in der Person Adrians vollzogen hatte, ohne Spur vorübergeglitten. Wo der Glaube an sittliche Mächte, der Sinn für Wahrheit so völlig fehlte, daß auch Adrians Eingeständnis nur als politischer Fehler angesehen wurde, wo das Bestreben so unverhohlen hervortrat, für alles Unrecht Rechtstitel zu ersinnen, wo die Behandlung der Deutschen nur durch Maximen pfiffiger Schlauheit, gleichsam durch die Klugheit eines Tierbändigers, der die Gefährlichkeit jener Bestie kannte, geleitet werden sollte, mußte sich jede Hoffnung auf Besserung, soweit der gute Wille der Kurie beteiligt war, als eitel erweisen. Nicht Reformen, nur die Reformation, welche Deutschland von Rom losriß, sollte hier die soziale Rettung vollbringen. Als vier Jahrzehnte später, denn so lange behauptete jene zähe Klugheit das Feld, Rom selbst an die Schäden Hand legte, welche nun seit Jahrhunderten den Beschwerdepunkt des deutschen Volkes bildeten, da hatte es die Schlacht schon verloren, da war sein Einfluß im Ganzen des Volkes großenteils gebrochen.

7.

Während der Kampf noch unentschieden mit steigender Heftigkeit geführt ward und alle davon durchdrungen waren, daß es

---

1) Cajetan ist sicherlich gemeint, denn von ihm sagt Hutten: „Er ist ein Feinschmecker, dem in Deutschland nichts munden will. Die deutschen Rebhühner und Krammetsvögel sind nicht nach seinem Geschmack (Aleander: „eorum perdices seu sturnae sturnis nostris vix comparandae“, S. 265); das deutsche Wildbret ist ihm zum Ekel, unser Brot nennt er geschmacklos, und unser Wein preßt ihm Thränen aus.“ Roth, Augsb. Ref.-Gesch., S. 52 f. Vgl. auch den frechen Witz Cajetans: „Was wir doch in Rom für Stallknechte haben!“ der Hutten so empörte. Köstlin I, 332.



gelte, eine neue soziale Lage zu schaffen, wurden die Gedanken
christlichen Nächstenliebe in den ersten Versuchen einer Organisat
der Armenpflege auf der Grundlage der Gemeinde wirksam.

Den ersten Versuch einer praktischen Ausführung mußte Lut
von Leuten machen sehen, deren unzeitiges Vorgehen das ga
Reformationswerk schon in seinen Anfängen bedrohte. Die b
derstürmenden Reformer Wittenbergs entwarfen ei
Gemeindeordnung, die sich schon durch ihre Kürze als
Anfängerwerk zu erkennen giebt, dessen Unternehmer sich ih
Aufgabe nicht genug bewußt waren. Sie berührt wichtige Di
gar nicht, handelt aber von der Fürsorge für Arme mit verhä
nismäßig großer Ausführlichkeit [1]).

Ein gemeiner Kasten, d. i. eine Gemeinekasse, sollte errich
und durch Zinsen der Gotteshäuser, der Priesterschaften, de
Messelesen und Vigiliensingen ja fortan wegfiel, auch der Geme
zu festen Einkünften gelangen. Aller Bettel sollte forthin unt
sagt sein, auch der der terminierenden Mönche, der Stationie
und der fahrenden Schüler. Dagegen gedachte man, aus den E
künften des Kastens für alle Bedürftigen zu sorgen. Es ken
zeichnet den Versuch, daß unter den Klassen der zu Versorgend
nicht zuerst die Kranken und Witwen, sondern arme Handwerker
nannt werden, die ihr Handwerk nicht vermögen täglich zu treib
und denen man mit unverzinslichem Darlehen helfen wollte. Da
ist von der ziemlichen Beratung der armen Waisen und der Au
steuer von Jungfrauen die Rede. Ein unüberlegter, ins sozia
Gebiet voreilig hinübertappender Versuch. Wie überlegsam si
hiermit verglichen die analogen Schritte der Nürnberger, von den
nachher die Rede sein wird! Auch das war ein neuer, man da
sagen, moderner Gedanke, daß, wenn die Kasse nicht ausreich
alle Wittenberger ohne Unterschied, ob Meister oder Bürge
nach ihrem Vermögen eine ziemliche Summe für den Unterha
der Armen reichen sollten. Es ist zum erstenmal der Gedank
einer Armensteuer, der uns entgegentritt; wahrscheinlich häng

---

[1]) Abdruck bei Richter, Die evang. Kirchenordnungen des XVI. Jahr
im Anhang II, 484 f.

auch er mit dem Charakter der Bewegung zusammen, welche jene „löbliche Ordnung" schuf.

Die Urheber derselben waren ihrer Aufgabe nicht gewachsen. Karlstadt, ein grüblerischer Kopf, für praktische Dinge ungeschickt, Zwilling, ein Eiferer, dem bei seinen ins Weite gehenden Absichten der Sinn der Treue im Kleinen gebrach. Die Seelsorge in Wittenberg geriet in argen Verfall; gerade sie aber ist der Probierstein aller Bestrebungen für das Wohl der Armen [1]).

Der mißglückte Versuch konnte verhängnisvoll für die Sache selbst werden; aber schon hatten Luthers Gedanken auch in Süddeutschland Boden gewonnen. Sie regten eine lebhafte, volkstümliche Kritik des kirchlichen Bettels und des mit ihm verbundenen Ablaßunfugs an, wie er uns in einer Flugschrift vom Jahre 1522 entgegengetreten ist [2]). Eben dort finden wir auch Vorschläge für eine bessere gemeindliche Armenpflege. Sie verraten durchaus den Ursprung aus Luthers Gedanken. Das Motiv ist auch hier das evangelische, vom Verdienst, Belohnung, Minderung der Pein im Fegfeuer ist nicht mehr die Rede; eine für die Gnade Gottes dankbare Liebe soll das Werk der Barmherzigkeit an den Dürftigen thun.

Während jetzt schon in Süddeutschland, getragen von der Kraft und dem Bürgersinn so blühender Städte entwickelungsfähige Anfänge gelangen, wurde im Chursächsischen noch ein mißglückter Anlauf genommen, der dennoch für den weiteren Gang des Armenwesens große Bedeutung erlangt hat. Gemeinde und Rat der kleinen Stadt Leisnig an der Mulde samt den eingepfarrten Dörfern und Sebastian v. Kötteritz entwarfen, nachdem sie Luther schon 1522 angeregt und beraten hatte, eine ausführliche Kastenordnung [3]). Zum erstenmale schien hier der Grundsatz des allgemeinen Priestertums ins praktische Leben treten zu wollen. Eine große Anzahl von Einnahmequellen für den zu errichtenden gemeinen Kasten wird hier genannt: Güter und Erb-

---

1) Köstlin, M. Luther I, 519.

2) Stud. u. Krit. 1883, S. 713.

3) Richter I, 10ff. E. A. 22, 112ff.

lehen der Pfarre wie der Kirche, darunter auch ein Brückenzoll, die Lehen der Priester, die die Seelmessen gelesen hatten, die Einkünfte der Brüderschaften wie der Zünfte. Kirchliches und Bürgerliches fließt so in eins zusammen. Eine Sammlung im Gotteshause wird angeordnet; nicht nur Geld, sondern auch Lebensmittel, Brot, Käse, Eier, Fleisch sollen in einen Behälter eingelegt werden, Verordnete der Gemeinde besorgen die Austeilung. Man rechnet außerdem auf freiwillige Gaben und Testamente. Der Verwaltungsapparat wird mit großer Ausführlichkeit behandelt und ist selbst ziemlich umständlich eingerichtet. Die ganze Gemeinde versammelt sich einmal jährlich auf dem Rathause und wählt die zehn Vorsteher aus dem Adel, dem Rat, den Bürgern und den Bauern. Diese haben sonntäglich von elf bis zwei Uhr im Pfarrhofe oder auf dem Rathause in Verhandlungen, die geheim gehalten werden sollen, Rats zu pflegen; die Anlage verschiedener Bücher wird vorgesehen, eines Hauptbuches, das ein Urkundenregister enthält, eines Handelbuchs, das unseren Protokollen entsprechen würde und eines Jahrrechenregisters, in welchem das Inventar, ebenso die Einnahmen und Ausgaben eingetragen werden. Der Bettel in jeder Gestalt soll verboten sein; dagegen erstreckt sich die Fürsorge auf Gebrechliche, Verarmte, Alte, Kranke, die arbeitsunfähig sind, auf die Waisen und armen Kinder; begabte unter letzteren, welche freie Künste und Schrift begreifen möchten, sollen aus dem gemeinen Kasten erhalten, andere zum Erlernen eines Handwerkes gefördert, Jungfrauen unter den Waisen und unter den Kindern der Armen „zum Ehestande mit einer ziemlichen Hilfe beraten werden“; hausarme Leute in der Stadt und auf dem Lande, die sich von ihrer Arbeit nicht ernähren können, sollen Vorschuß erhalten, auch solche, die in brüderlicher Zuversicht erst in die Gemeinde ziehen werden. Für Notzeiten denkt man, einen Getreidevorrat in wohlfeilen Jahren einzukaufen, und wenn der gemeine Kasten nicht für alle Bedürfnisse zureichen würde, verpflichtet sich die Gemeinde, daß ihre Glieder in allen drei Ständen eine Zulage geben sollen.

Ein herzliches Wohlmeinen spricht aus allen Bestimmungen der Ordnung; ebenso das Bewußtsein einer christlichen Bruder-

pflicht, aber es war schon in der Anlage ein Fehler, eine auf so viel Ausgaben berechnete Kasse mit dem Pfarrvermögen und den Einkünften der Schule zu vereinen. Die immer wiederkehrende Folge solcher Fusionen wird die Kürzung derjenigen Bedürfnisse sein, welche nicht rechtliche Dringlichkeit haben. Das Brot der Armen wird dadurch geschmälert.

Die ökonomischen Verhältnisse des kleinen Städtchens waren es wohl, welche der Ausführung des wohlgemeinten Planes im Wege standen. Alle die Dinge, welche man hier mit einem Schlage glaubte ausrichten zu können, befanden sich noch neun Jahre später, als Visitation stattfand, in trübem Zustande.

Dennoch ist diese Ordnung öfter zum Muster genommen. Daß Luther selbst sie gutgeheißen hatte, mußte sie mit besonderem Ansehen auszeichnen. Wenn auch nicht von ihm selbst verfaßt, konnte sie doch für sein eigenstes Programm gelten. Er selbst wünschte, daß sie durch den Druck ausginge, um „ein gemeines Exempel“ zu werden. Von noch größerer Bedeutung aber waren die Vorschläge über die Verwendung der geistlichen, namentlich der Kloster-Güter, welche Luther in der von ihm selbst verfaßten Vorrede machte [1]. Er hofft „einen großen Fall der Stifter, Klöster und Kapellen“, falls das Exempel der Leisniger geraten sollte, um gemein zu werden. Damit nun die Güter dieser Stifter nicht „in die Rappuse kämen und ein jeglicher zu sich reiße, was er erhasche“, so sucht er mit Rat und Ermahnung zuvorzukommen. Er wünscht, daß man niemand mehr in die Klöster aufnehme, die Inwohner für ihre Lebtage versorge, die Austretenden mit etwas Redlichem ausstatte und die disponibelen Güter zum gemeinen Kasten schlage, um nach christlicher Liebe allen Dürftigen, seien sie vom Adel oder Bürger, zu geben oder zu leihen. Dann werde endlich einmal der Stifter Wille erfüllt und ein rechter Gottesdienst durch die christliche Liebe angerichtet. Er erinnert auch an den alten Brauch, nach dem Kirchengüter Armengüter waren. Für billig hält er es besonders, daß verarmte Nachkommen der Stifter ein groß

1) E. A. 22, 106.

Teil aus jenen eingezogenen Gütern empfingen. Die Meinung ihrer Väter sei nicht gewesen, ihren Kindern durch diese Stiftungen das Brot zu nehmen, und wenn sie es gewesen sei, so sei das unchristlich. Aus diesen Worten spricht das Motiv jener Bestimmung, die Achtung der natürlich-sittlichen Pflichten. Die Liebesthätigkeit, wie er sie einrichten möchte, unterscheidet sich dadurch tief von der aufopfernden Barmherzigkeit des Mittelalters, welche jene Pflichten mitopferte. Allerdings erkannte Luther die Bedenklichkeit dieses Zugeständnisses. Er hört den Einwand: Das Loch ist zu weit, damit wird der gemeine Kasten wenig kriegen; aber er glaubt nicht, daß allen Bedenklichkeiten durch Gesetze und Verordnungen begegnet werden kann, und will die Ausführung der christlichen Liebe befohlen haben. Ein großes Vertrauen, daß diese sich stark und allgemein genug erweisen möchte, um bei der Ausführung seines Vorschlags den dabei mit unterlaufenden Geiz zu überwiegen, spricht sich hierin aus. Dasselbe ist zum Teil gerechtfertigt, oft aber auch empfindlich getäuscht worden.

Die Güter der Bistümer, Stifter und Kapitel sollte man ebenfalls zum gemeinen Kasten schlagen; doch denkt Luther auch daran, daß die Bischöfe, die längst weltliche Herren seien, vielleicht den geistlichen Namen abwerfen, um eine weltliche Herrschaft aufzurichten. Eine Buße erkennt er ferner für nötig: Alles, was von Wucher, nämlich durch Stiftung von Wiederkauf und Zinskauf an den geistlichen Gütern hänge, den armen Zinsmännern, deren Schweiß und Blut man ausgepreßt habe, wiederzuerstatten; denn Gott spricht: „Ich bin feind dem Opfer, das vom Raube kommt.“ Aus den Bettelklöstern möchte er gute Schulen für Knaben und Mägdlein gemacht, die anderen Klöster für kommunale Zwecke verwandt wissen. Ohne Zweifel dachte er bei diesen an die Armenversorgung mit, die ja in den Städten, soweit in ihnen eine Armenpflege bestand, zur Kompetenz des Rats gehörte. Er vertraut, daß man durch Befolgung dieses Vorschlags einen reichen gemeinen Kasten für alle Notdurft, besonders gegen drei Übel haben werde: gegen die Bettler, den Bann, mit welchem die Leute um der Pfaffen und Mönche Güter willen gequält würden, und gegen den leidigen Zinskauf. „Ich

habe gethan, was ich kann und schuldig bin", sagt er zum Schluß, „Gott helfe uns allen, daß wir recht fahren und beständig bleiben".

Es ist merkwürdig, mit welcher Sicherheit des Blickes Luther, der nicht eigentlich ökonomische Talente besessen, auch nicht Organisationen selbst ausgeführt hat, für schwere Fragen dieser Art doch die Lösung andeutet und den Organisatoren die leitenden Ideeen an die Hand giebt. Eine umfassende Armenpflege kann nie ohne eine breite ökonomische Seite bestehen. Die der Reformationszeit konnte nicht, wie die heutige, lediglich auf neue Opfer freiwilliger Liebe gegründet werden; der Wohlstand des deutschen Volkes war zu tief geschädigt, um ihm große Leistungen an freiwilligen Gaben zuzumuten, und die Leiter der Reformation waren zu einsichtsvoll, von der sittlichen Bedeutung der öffentlichen Wohlfahrt zu sehr durchdrungen, als daß sie in die Wege einer verarmenden Armenpflege, eines die Wohlfahrt schädigenden Wohlthuns hätten zurücklenken sollen. Die Verwendung des Klosterguts war daher eine Lebensfrage der evangelischen Liebesthätigkeit.

8.

Mit besserem Erfolge gingen die Bürgerschaften der großen süddeutschen Städte mit der Einrichtung einer Armenpflege voran. Es ist auffallend und für die Dringlichkeit der Aufgabe kennzeichnend, daß diese erste soziale Organisation früher unternommen wurde, als man zur Neuordnung des Kultus schritt. Es galt einer Sache, die alle Wohlgesinnten als notwendig und eilig erkannten. Der Bürgersinn, der in diesen großen Gemeinschaften entwickelt war, der Anteil am kirchlichen Leben und besonders an der Armenpflege, den sich die Bürgerschaften hier lange erstritten hatten, der Reichtum an Stiftungen, die gesellschaftliche Organisation der Stände, die durch den Aufschwung der Geschäfte gesteigerte Wohlhabenheit, alles dies kam sofort den ersten Organisationsversuchen zugute.

Auch in der so wohlhäbigen, an milden Stiftungen reichen Stadt Nürnberg[1]) war ein Verfall der Armenpflege

[1]) Die Mitteilung der Nürnberger Bettelordnung von 1522 danke ich

eingetreten. Namentlich der Bettelunfug fremder, fauler Landfahrer, denen man öffentlich an der Kirche und auf der Gasse zu betteln gestattet hatte, war zu einer unerträglichen Beschwer. geworden. Gerade Nürnberg hatte hiervon zu leiden. Aus mehreren Ländern kamen sie hierher, um mit „ungöttlich genommenem Almosen" leichtfertig und in viel Sünden sich und andern armen Leuten zum Schaden zu leben; auch starke Leute lernten so, sich der Arbeit entschlagen, und die Kinder wurden zu nichts anderem als zum Bettel erzogen, als Zuträger mißbraucht, um zugleich Frost, Hunger und Not daneben zu leiden. Das alles hatte lange gewährt und den armen Bürgern und Bürgerinnen der Stadt zum Nachteil und Abbruch des Almosens gereicht. Da nun die heilige Schrift ausweist, daß aus brüderlicher Liebe niemand seinen Nächsten soll betteln lassen, sondern einer dem andern mitteilen, schritt der Rat zur Aufrichtung einer Ordnung. Zwei aus seiner Mitte entwarfen sie und übertrugen zehn glaubwürdigen Bürgern und Kaufleuten, welche um der Liebe Gottes und Hilfe der Nächsten willen dazu bereit waren, die Ausführung. Je zwei dieser Pfleger sollten im halbjährigen Wechsel das Amt verwesen und vier getreue vereidigte Knechte ihnen zugegeben werden, um zunächst durch die ganze Stadt die dürftigen Bürger und Bürgerinnen aufzuzeichnen und sich nach ihren Verhältnissen in ökonomischer und sittlicher Hinsicht zu erkundigen. Auch zwei fromme Priester erklärten sich willig, mit den Knechten zu gehen und die Armen zu besichtigen. Diese sollten ein öffentliches Zeichen erhalten, doch ward auch auf die Verschämtheit Hausarmer Rücksicht genommen, und einige von ihnen erhielten von einem sogenannten „reichen Almosen", einer kirchlichen Kasse, Unterstützung. War von Eheleuten der eine Teil arbeitsunfähig, so wurde dieser

---

Herrn cand. theol. Gibsone. Dieselbe existiert in vier Originalausgaben mit verschiedenen Titeln, von denen eine in Leipzig gedruckt ist. Auf dem Titel einer Ausgabe heißt es ausdrücklich: „Eine löbliche Ordnung, welche würdig und vast nützlich wäre einem jeden Land, Stadt oder Gemeinde mit allem Fleiß anzunehmen und nachzufolgen, dadurch die Liebe gegen Gott, den Allmächtigen und den nächsten dürftigen Menschen gefördert, und die bösen Mißbräuche und Müßiggang etlicher Bettler abgestellt würde." Abdruck bei Waldau, Vermischte Beiträge IV, 418ff.

bedacht, während der andere auf Treue versichern sollte, sich solches Almosens nicht mitzubehelfen. Kranke Leute, Kindbetterinnen erhielten Labung und „Hilf der Apotheker". Würde Gott es fügen, daß das jetzt gestiftete Almosen zu einem Überschuß gelangte, so sollte frommen Handwerkern, die sich gern mit schwerer Arbeit ernährten, denen es aber an einem Anfang für ihr Geschäft gebrechen möchte, oder die „mit vielen Kindern überfallen" wären, eine gleiche Hilfe von 4—10 Gulden (60—150 Mark) vorgestreckt werden, um es auf bequeme Zeit wieder zu bezahlen. Ja, man dachte auch daran, Handwerkern in Kriegs- oder andern schweren Zeiten, die Ware, die sie nicht absetzen könnten, gegen 4/5 des Preises einstweilen abzunehmen, bis sie das Vorgestreckte wieder zu erstatten imstande seien; auch möchte man von etwa vorhandenem Überfluß in billigen Jahren Korn auf Vorrat für Notzeiten kaufen.

Die Höhe der Unterstützungen wurde mit Wohlwollen bemessen. Unvermögenden Eheleuten sollten 50—60 Pfennige, wenn sie Kinder hätten 75—90 Pfennige, bettlägerigen Kranken, die Wartung zu bezahlen hätten, 1/2 Gulden (= 7½ Mark) für die Woche gegeben werden.

Gleichzeitig griff man in Augsburg dieselbe Aufgabe an. Diese Stadt war erst gegen Ende des zwölften Jahrhunderts durch den Handel zu hoher Blüte gelangt; der Reichtum seiner Handelsherren, der Fugger und Welser, war sprichwörtlich. Luther sagte: „Augsburg vermag in drei Wochen dreißig Tonnen Goldes aufzubringen, das vermag der Kaiser nicht." Neben dem wohlhäbigen, üppigen Bürgertum entwickelte sich hier ein Proletariat, besonders unter den Webern und Färbern, welche von den Schwankungen des Geschäfts am härtesten betroffen wurden. Im Jahre 1491 gab es ernste Unruhen mit blutigem Ausgang. 1520 waren 3000 „Nichtshäbige" in der Stadt. Schon seit Beginn des Jahrhunderts mußte der Stadtrat jene Maßnahmen treffen, mit denen man in den süddeutschen Städten dem Äußersten vorbeugte. Man kaufte Getreide auf und verkaufte es gegen einen mäßigen Preis, im Teurungsjahr 1517 11064 Schaff. Als dann in dem Zeitraum von 1516—1523 manche Waren um

50—100 Prozent stiegen, gab man dies, wie überall, den Monopolisten Schuld. Durch betrügerische Bankerotte wurde die Mißstimmung noch gesteigert. Ein Handelsherr, der viel Vertrauen genossen, fallierte mit 800 000 Gulden (12 Mill. Mark).

Ein tief entsittlichter Klerus, der den Reformversuchen der Augsburger Bischöfe hartnäckig widerstand, konnte die dunkelen Seiten und die Gefahren der sozialen Gesamtlage nur vertiefen. Hier gab es Raufbolde, die es Landsknechten gleich thaten, mit der Wehr in die Kirche kamen und bei Streitigkeiten im Konvent mit Schwerthieben diskutierten. Wie die Mehrzahl der katholischen Geistlichen überhaupt lebten auch die Augsburger gewöhnlich im Konkubinat; die niederen wurden durch den höheren Klerus ausgesogen. So wurde durch allzu überzeugenden Thatbeweis von der Reformbedürftigkeit der Kirche auch in der Stadt des heiligen Ulrich der Reformation der Boden vorbereitet. Als 1518 hier der Reichstag tagte, blickte die Bevölkerung schon mit Aufmerksamkeit auf den kühnen Mönch von Wittenberg; von Neugierigen umdrängt, die alle „den neuen Herostrat“ zu sehen begehrten, wie sich Luther selbst ausdrückte, ging dieser vor seinen Richter. Durch Ökolampadius und Urbanus Rhegius wurde die evangelische Sache vorbereitet. Als das Wormser Edikt erschien und der Rat dasselbe anschlug, wurde es sofort heruntergerissen; auf den Märkten, in den Tabernen bot man eine Menge von Flugschriften aus, bald war die Bewegung im Volke verbreitet. Kaum hatte sie Fuß gefaßt, als in erster frischer Begeisterung Reform der böfesten sittlichen Schäden unternommen wurde. In demselben Jahre, wie in Nürnberg, am 21. März, wurde eine Almosenordnung entworfen, um eine Armenpflege nach der Norm der heiligen Schrift einzuführen. Die zahlreichen Wohlthätigkeitsstiftungen, welche Augsburg besaß, waren also nicht imstande gewesen, der Not zu steuern. Die soziale Lage verlangte gesteigerte Anstrengungen, die sittlichen Zustände wahrscheinlich auch eine Reform des Vorhandenen. Ökolampad hatte eine Predigt des Chrysostomus von dem Almosen übersetzt; ihre Gedanken waren es wahrscheinlich, die auf Peutinger Einfluß gewannen. Die neue Almosenordnung scheint

der Nürnberger in vielen Bestimmungen ähnlich gewesen zu sein. Wie sehr die Angelegenheit die Gemüter beschäftigte, geht aus einer Abhandlung Ökolampads hervor, die derselbe auf Anregung Bernhard Adelmanns, eines Patriziers, schrieb. Evangelische Gedanken geben sich in der Betonung der Würdigkeit der zu Unterstützenden zu erkennen. Dagegen zeugt manches, was über Privatwohlthätigkeit und den geringen Wert von Spitälern und Stiftungen gesagt wird, von nicht genügender Erfahrung und Einsicht. Aber auch im Unpraktischen und Unrichtigen giebt sich ein inniger Ernst der Nächstenliebe kund, der allen Ausreden der Selbstsucht und Trägheit vorbeugen und aller Armut, der verschuldeten wie der unverschuldeten, aufhelfen möchte.

Der Versuch Roms, die frische Bewegung zurückzudämmen, die Ermahnungen und Warnungen an den Rat waren vergeblich. Als Kardinal Campeggio auf dem Wege nach Nürnberg Augsburg passierte, ging ihm niemand entgegen; das Volk verspottete ihn, und eine Flugschrift stellte ihn unter den Namen „Karnüffel" als ein seltsames Tier dar, das von Rom zur Beschwerung der Deutschen geschickt sei [1]).

In Straßburg hatte die städtische Entwickelung den Rat und die ihn umgebenden Kollegien längst mit manchen kirchlichen Verwaltungsvollmachten ausgestattet und so bürgerliche Organe für die Durchführung der kirchlichen Reformation herausgebildet; ebenso hatte hier in einem reichen und blühenden Gemeinwesen, auf dessen Eintracht Erasmus ein Loblied gesungen hat, die von kirchlichen Motiven geleitete Wohlthätigkeit einen großen Fonds von Anstalten geschaffen: es gab ein gemeines Almosen und fünf Spitäler. Aber hier gerade sollte es sich auch zeigen, wie jene Organe erst durch die Reformation die Kraft zur That empfingen, und wie diese Anstalten durch die Reformation wieder zu einem Segen wurden. Denn wie erfolglos verliefen doch die Versuche jener katholischen Reform, zu welcher die gewaltige Predigt des frommen Geiler Bischof und Stadtrat anregte! Die jede Regung besseren Lebens niederdrückende Macht des Papsttums ließ

1) Roth, Augsburgs Ref.-Gesch. von 1517—1527. Vgl. bes. S. 96ff.



sie so enden, daß sie der grimmige Spott traf: „Witwen und Waisen wurden versorgt, daß sie Blut weinten.“ Von den üppigen und unsittlichen Geistlichen hieß es dagegen: „Das Bankettieren ward abgethan, man fraß und soff nur. Die Geistlichen durften mit ihren Dirnen zu keiner Kirchweih mehr gehen — sie fuhren auf Wagen dahin.“ Geiler selbst verzweifelte daran, mit diesem Geschlecht voranzukommen. Papst und Bischof, äußerte er, möchten in seiner Predigt das „Reformieren“ wohl aus Mißverstand als „Defendieren“ verstanden haben. Er fügte diesem herben Wort, das er in Gegenwart des Kaisers Max I., vieler Fürsten und Grafen und des Bischofs ausgesprochen hatte, die Weissagung hinzu, die als Ahnung in vielen der Besseren lebte: „Als ich aber unsern gnädigen Herrn und Bischof Jesus Christus recht berichtet habe, höre ich, so wird er andere Reformierer schicken, die es besser verstehen werden; sie sind schon mit ihren Bullen auf dem Weg. Ich werde es nicht erleben, da wird man mich gern haben und folgen wollen, aber da wird kein Rat noch Hilfe mehr sein; daran wolle jedermann denken. Es muß brechen!“ Der Prophet starb 1510.

In dem schweren Teuerungsjahre 1517, als man Bittgänge um Abwendung der Not veranstaltete, feierte die Geistlichkeit das Fest der unschuldigen Kindlein in ausgelassener Weise; und als im andern Jahr die Teuerung noch drückender und die Stiftsgeistlichkeit gebeten wurde, aus ihren reichen Vorräten um einen billigen Preis Korn abzulassen, rückte diese den Straßburgern auf, daß sie sich des Luther Ketzereien gefallen ließen, und erbot sich, den Bürgern das Korn um zwei Schillinge teurer als den Fremden zu verkaufen. Dergleichen drückte in das Herz des Volkes den Stachel eines tiefen Hasses. Es war noch das Geringste, daß man damals an die Thüren der Kirchen und an die Häuser der Geistlichen Luthers Thesen gegen den Ablaß heftete, in den Gemütern des Volkes selbst fanden die ketzerischen Gedanken immer mehr begierige Aufnahme und warben einen noch verborgenen Kreis. Schon 1522 kamen die Ermahnungen Adrians und seine Klagen über den Anfang der verdammten Ketzerei und

die Drohungen des Kardinals Chieregati zu spät. Man bot lutherische Schriften an eben den Orten feil, wo die päpstlichen Warnungen angeschlagen waren; Matthis Zell, der 1521 zuerst das Evangelium zu predigen anfing, genügten zwei Jahre, um das Volk der reformatorischen Bewegung zu gewinnen. Der Rat hatte so lange eine zuwartende Stellung bewahrt, im Jahre 1523 aber erließ er das Mandat, daß künftig nichts anderes als das heilige Evangelium und die Lehre Gottes und was zur Mehrung der Liebe Gottes und des Nächsten dient, sollte gepredigt werden. Und während so die Verkündigung des Wortes eine gesetzmäßige Basis erhielt, schritt man auch im Liebeswerk sofort zur That. Durch Ratsbeschluß wurde der Gassenbettel abgeschafft, während man die Wohnungen der Hausarmen durch ein Schild bezeichnete, um die Mildthätigkeit zurecht zu weisen. Die Opfer der freiwilligen Liebe, für welche man Stöcke in den Kirchen anbrachte, bildeten das „gemeine Almosen“, welches der Aufsicht des Rats unterstellt blieb und von ihm durch einen Schaffner und Almosenherrn verwaltet wurde. Stationierer, welche in jener Zeit mit einer Reliquie des heiligen Anastasius die Stadt besuchten, bekamen den Umschwung alsbald zu spüren. Man fragte sie, warum sie Geld forderten, was das Bestreichen mit der Reliquie helfe, wie sie ihr Thun aus der heiligen Schrift rechtfertigten. Als sie diesen Fragen Grobheit und Trotz entgegensetzten, wies man sie aus, nachdem man das von ihnen gesammelte Geld zum Almosen gelegt hatte. Schon 1524 konnte Capito einem Gegner zurufen: „Hier zu Straßburg siehst du brüderliche Liebe. Unsere Armen, in so gewichtiger Zahl, werden von den Gläubigen erhalten und dürfen nicht mehr, wie in deiner Kirche, auf den Gassen verfaulen und ihre Glieder vor dem Tode sterben sehen aus Mangel an Wartung.“ [1])

9.

Eine neue Aufgabe erwuchs in jener Jugendzeit der brüderlichen Liebe, als eintraf, was Luther schon 1520

1) Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß I, 106. 113 f. 68 f. 16. 123. 174. 176. 207. Baum, Capito und Butzer (1860), S. 277.

vorausgesehen hatte. Er hatte in seinem Sermon von den guten Werken vorausgesagt, daß das Evangelium nicht ohne Verfolgung bleiben werde, wie das an Christo beweiset sei, „der das Allergrößeste, Liebste, Beste war und ist, was Gott hat, und den die Welt doch nicht allein nicht aufgenommen, sondern greulicher verfolget hat, denn alles, was je von Gott gekommen ist". Durch die Schuld der Prälaten sei solche Verfolgung selten geworden, da sie eben das Evangelium, dem dieselbe gilt, hätten untergehen lassen; und so bleibe der Teufel auch still sitzen. „Sollt' aber das Evangelium auferweckt werden und sich wieder hören lassen, würde ohne Zweifel sich die ganze Welt regen und bewegen, und alles, was groß ist, sich dawider legen, wie es denn allezeit geschehen muß, wo das Wort Gottes an den Tag kommen ist. Denn es mag die Welt nicht leiden, was von Gott kommt."

Nach drei Jahren fand diese Weissagung jene Erfüllung, an der sich der Liedergeist Luthers mitentflammte und der evangelische Kirchengesang mit seinem ersten Märtyrerlied eine neue Weise voll heiligen Affektes und Glaubensfreudigkeit anhob. Und nun kamen auch jene Fremdlinge, an denen die Ermahnung: „Herberget gern!" eine neue Erfüllung heischte. Straßburg besonders war vom Jahre 1524 an eine Stätte der Zuflucht für Exulanten. Französische Gelehrte, Lefèvre d'Etaples, Girard Ruffi (Roux), welche dem Fanatismus der Barfüßer weichen mußten, fanden dort in der freien Reichsstadt eine Immunität höherer Art als die päpstliche. Damals kam auch W. Farel, der Eiferer, nach Straßburg und soll aus lothringischen Flüchtlingen die erste Exulantengemeinde gegründet haben.

Nach Straßburg ging Johann Lonicer, ein Landsmann Luthers, der im Mansfeldischen geboren war; er hatte gegen einen der kirchlich konzessionierten Gabensammler, welche damals Deutschland nur mit Unwillen ertrug, einen Stationierer, Äußerungen gethan, die ihn zur Flucht nötigten. Später gab er eine Übersetzung lutherischer Schriften und eine Ausgabe der Septuaginta für Stu-

---

1) E. A. 16, 218.

dierende heraus. Ludwig Oler aus Freiburg im Breisgau hatte gegen einen unzüchtigen Standesgenossen ausgesprochen, daß es billig sei, weder ihm noch einem derjenigen, die gleich ihm lebten, den Zehnten zu reichen, sondern denselben lieber unter die Armen zu verteilen; und ebenso war er gegen die These eines Barfüßers aufgetreten, daß die Übertretung der kirchlichen Speisegebote in der Fastenzeit eine ebenso schwere Sünde sei wie Notzucht. Als er um solcher Ketzereien willen unter dem Zorn des Freiburger Kapitels, zu dessen Vollstrecker sich der Stadtrat zu machen im Begriff stand, fliehen mußte, fand er in Straßburg Schutz und Bürgerrecht. Der Reformator von Bern, Sebastian Meyer, welcher einst in Straßburg zwölf Jahre lang die päpstliche Lehre von der Kanzel und in der Schule der Barfüßer gelehrt, kehrte jetzt als Flüchtling eben dorthin zurück, um an „eine löbliche Freistatt Straßburgk“ Widerrufung alles dessen zu thun, was er vordem gelehrt, und so die Brüder zu stärken.

Größeren Umfang noch gewann diese Not, höhere Ansprüche stellte sie an den Brudersinn schon 1524, als der Bischof von Konstanz und Erzherzog Ferdinand 150 Einwohner des Städtchens Kenzingen im Breisgau, welche dem Evangelium, das ihnen Meister Jakob Other aus Speyer gepredigt, treu bleiben wollten, aus der Stadt ausschlossen. Man mißhandelte die Weiber der Vertriebenen, verbrannte die lutherischen Bücher und Bibeln und schlug auf der Asche des Scheiterhaufens dem Stadtschreiber, bei dem man ebenfalls ein neues Testament gefunden hatte, in Gegenwart seines Weibes und seiner Kinder den Kopf ab. Die Evangelischen Straßburgs, ihre Prediger voran, wetteiferten damals, diesen hundertfünfzig Unterhalt zu verschaffen [1]).

Auch diese Exulanten waren Pilgrimme in jenem Glauben, in dem Abraham ein Fremdling wurde (Hebr. 11, 8 f.), bereit, um des einen wahrhaftigen Heiligtums, des Wortes Gottes willen, Heimat, Gut und Ehre zu lassen. In ihnen war etwas von einem christlichen Heroismus, den wir in Luther bewundern, und wir verstehen es, daß sich ihnen gerade die Häuser öffneten. Sie

1) Röhrich I, 267 ff. 405 f.



und ihr Leid stärkten ein Verwandtschaftsgefühl der sich erst bildenden evangelischen Gemeinschaft; durch die Gemeinschaft aber, welche die christlich-brüderliche Liebe dienend, mittragend einging, festigte sich die Gemeinschaft des Glaubens; am gemeinsamen Dulden wuchs die kleine Kraft. Die Trostbriefe, welche die Reformatoren an die bedrängten leidenden Christen einzelner Städte schrieben, geben davon ein erhebendes Zeugnis. Zuweilen waren es Zeugen des Wortes, welche man so herbergte; aber auch wenn man nur bei schlichten evangelischen Christen der apostolischen Mahnung nachkam, so erfüllte sich damals vor aller Augen aufs neue das tiefsinnige Wort: „Gastfrei zu sein vergesset nicht, denn durch dasselbe haben etliche ohne ihr Wissen Engel beherbergt“ (Hebr. 13, 2).

In die Wiedergeburt der christlich-brüderlichen Gastfreiheit wurden auch an Orten, wie Straßburg, an deren Thore so viele anklopften, die mittelalterlichen Anstalten hineingezogen. Die Ellendenherberge daselbst, der man die Einkünfte aus eingegangenen Klöstern zuwies, wurde die Herberge jener Fremden.

Von größerer Bedeutung aber, als diese Zurückgabe christlicher Anstalten an ihren ursprünglichen Zweck, eine Zurückgabe, die doch nicht immer erfolgte, war es, daß das christliche Haus, das Pfarrhaus zumal, eine Freistatt der Liebe wurde, die an der großen Aufgabe teilnahm, daß von da hilfreiche Arme sich dem Obdachlosen, dem Fremden entgegenstreckten. Die evangelischen Prediger gaben das Vorbild der aufopfernden Hingebung an die Brüder. Das Haus des wackeren Zell, des ersten Verkündigers des Evangeliums in Straßburg, glich oft einem Xenodochion, seine Frau Katharina geborne Schütz war eine Diakonissin aller Notleidenden. Wir werden ihrer noch öfter zu gedenken haben. Von jenen Bürgern aus Kenzingen wurden in Zells Haus vier Wochen lang, täglich 50—60 gespeist [1]).

Von welcher Vorbildlichkeit für selbstvergessende aufopfernde Nächstenliebe war vollends der Pflanzer aller dieser neuen Gedanken, Luther selbst!

---

[1]) Röhrich I, 267 f.

Unter den zahlreichen liebenswerten und anmutenden Zügen, die den gewaltigen Mann schmücken, tritt besonders die Bereitwilligkeit hervor, mit welcher er sich aller Armen, Bekümmerten, Gedrückten annahm. Er selbst konnte sich wohl den Anwalt der Witwen und Waisen nennen. Seine Briefe lassen uns erkennen, wie derselbe, der das Größte in sich bewegte, doch auch die Sorge um das tägliche Brot mittrug, die einen seiner ärmsten Brüder bedrückte. Das brachte auch ihm die Form des dienenden Lebens Christi mit sich, in welcher er eine lebendige Regel alles Christenlebens sah und pries. Schon in der Zeit, in der er als Mönch in Wittenberg einem mit Armut und Vermögensverfall kämpfenden Kloster [1]) angehörte und selbst nichts hatte, das er geben konnte, ward er durch seine Fürbitte Wohlthäter vieler. Durch Spalatin trug er sie dem Kurfürsten vor, den er einen patronus pauperum nennen durfte. Besonders sind es die Witwen, für die er sich verwendet: die Not einer solchen, die ihr Haus den Kanonikern vermacht hatte und dann, als ihre Schwestern ihrer Hilfe bedurften, das Testament gern aufgehoben hätte, ohne doch hiermit durchdringen zu können, kehrt in zwei Jahrgängen seiner Briefe wiederholt wieder. Er möchte nicht, daß die Frau eine Bettlerin und eine von den Witwen würde, deren Richter Gott sich nennt [2]). Dann werden diese Fürbitten immer zahlreicher und die Angelegenheiten immer mannigfaltiger. Da ist einer armen Frau, welche der churfürstliche Schösser bedrängt, weil sie die Getreideabgabe nicht entrichten kann, Erleichterung zu gewähren; einem Förster, den ein grimmer Eber invalide gemacht hat, eine Stelle zu erwirken; einem Fischer, der des gnädigsten Herrn Gewässern zu nahe gekommen ist, Ermäßigung der Strafe zu erbitten; für einen fremden Mann aus Böhmen, der im schmutzigen und dunklen Kerker schmachtet, die Wohlthat eines menschlicheren Gefängnisses nachzusuchen [3]). Vor allem aber trägt er die Not der armen Pfarrer dem Fürsten durch Spalatins

[1]) de Wette II, 584, a. 1524.
[2]) de Wette I, 367 f. 408. 443. 480. 536.
[3]) de Wette I, 476; II, 206. 244. 258.

Vermittelung vor, und bei der geringen Dotierung der Pfarrstellen bleiben sie ein fortwährender Gegenstand seiner Fürsorge und Fürsprache. Seit die Mönche und Nonnen aus den Klöstern traten, hatte Luther bei Spalatin und bei Verwandten für diese anzuklopfen. Bald galt es, auch Flüchtlingen, die um des Evangeliums willen vertrieben waren, eine Stätte zu bereiten. Manche dieser Bitten erlangen den Wert unvergänglicher Zeugnisse durch die Zuversicht des Glaubens an den reichen Gott, des Glaubens, welcher Quell aller christlichen Liebe ist. So jenes Schreiben an den Kurfürsten, in welchem er „Kurfürstlichen Gnaden zu Fuße fällt und unterthänig bittet", einen armen Mann zu ernähren und nicht betteln gehen zu lassen. „Gott hat noch mehr Schneeberge, daß Euer Kurfürstliche Gnaden Fürstentum nicht sorgen dürfe, es werde arm werden von vielen Ausgaben, ist noch bis daher nicht arm worden. Quia verum est, date et dabitur vobis (Luk. 6, 58): wo date reich ist, da ist dabitur noch viel reicher." Dringlicher werdend, doch nicht ohne Humor, sagt er dann: „Euer Kurfürstliche Gnaden soll gewiß sein, daß ich den Mann nicht werde also lassen; ich werde eher selbst für ihn betteln und stehlen, allermeist dem Kurfürsten von Sachsen. So bittet er denn um gnädige Erhörung mit der scherzhaften Drohung: er wolle schon ungehangen bleiben, wenn er allen Heiligen unter den Reliquien in der Schloßkirche ein Kleinod raubte zur Not." [1])

Welch ein Armenfreund ist vollends erst Luther, der Hausvater! Hier in seinem Hause war all sein Thun von der Glaubensfreudigkeit getragen, einen reichen Gott zu haben. So focht es ihn nicht an, wenn seine Freigebigkeit über sein Vermögen ging. Mit Selbstlosigkeit ließ er die Gelegenheiten, wohlhabend zu werden, unbenutzt. Von einem Geschäftsgeist war nichts in ihm, dem fruchtbaren Schriftsteller, der seines Absatzes wie kein anderer gewiß sein durfte; vielmehr sah er in seinem Schaffen die Gnade Gottes, die umsonst gewährt, auch nicht verkauft werden dürfe. Während er so bei mäßigem Einkommen selbst anspruchslos in seinem persönlichen Bedürfen verharrte, war er von einer

[1]) de Wette II, 173 f.

Freigebigkeit, die fast keine Schranken kannte. Wie hoch er es schätzte, sparsam zu sein, gegen das Werk der Liebe durfte die Sparsamkeit nur, wenn sie sich etwa in Frau Käthe verkörperte, Bedenken erheben, und doch kam es vor, daß er über das Patengeld herging, als sie im Wochenbett lag! Selbst auf die kostbaren Ehrengeschenke, die seinen einzigen Reichtum an Gold und Silber ausmachten, erstreckte sich jene Rücksichtslosigkeit der Liebe [1]).

Es war eine Freigebigkeit, die damals nur in dem Chor der reformatorischen Zeugen ihresgleichen hatte. In den großen Theologen der Reformationszeit erneuerte sich auf eine evangelische Weise gleichsam die freiwillige Armut, die wir im Mittelalter als Stützpunkt einer weit verzweigten Liebesthätigkeit beobachtet haben. Aber wie war sie von jener doch verschieden! Ohne Absehen auf Lohn, ohne Anspruch auf besondere Geltung, ohne die Gesetzlichkeit des Gelübdes wird diese Selbstlosigkeit frei und unreflektiert nur im Drang der Liebe geübt, die von sich nichts weiß, ein schönes Teil der begeisterungsvollen Jugendepoche der evangelischen Kirche mit ihren frischen Antrieben, eine thatsächliche Durchführung jener Lutherthesen, daß ein Christ ein freier Herr aller Dinge und doch ein dienstbarer Knecht aller Dinge sei. Man wird, wenn man diese evangelische Selbstlosigkeit der Liebe mit jener mittelalterlichen vergleicht, an ein Wort Luthers erinnert: der faste am besten, der so in sein Werk vertieft sei, daß er nicht wisse, daß er faste. Aus der gläubigen Hingebung an das Evangelium erwuchs diese Sinnesart, die so reiche Frucht trug.

So wie im Hause Luthers ging es auch in dem Melanchthons zu, das sich ein Kirchlein Gottes nennen konnte. Auch hier war die bescheidenste Einfachheit des Haushaltes mit einer Einfalt des Gebens zusammen, die überlegsameren Gemütern leicht allzu kindlich erschien. Denn auch Meister Philippus, der 1524 im Scherz klagte, daß er seiner Katharine seit der Hochzeit noch kein neues Kleid habe schenken können, und der doch von den Studierenden kein Honorar annahm, für seine Bücher nur wenig

1) Köstlin II, 503.



empfing, ging in der Gleichgültigkeit gegen den Besitz so weit, daß Peucer zu Jonas sagte: „Ich wollte, daß ihm niemand Geld schenkte, denn es hilft weder ihm, noch seinen Kindern; sobald seine Besoldung kommt, giebt er davon weg, bis kein Heller mehr übrig ist, so daß ich dann für die Haushaltung sorgen muß." Ebenso gab Melanchthons Frau oft das Nötigste hin, um den vorsprechenden Armen zu helfen [1]). Das Haus war den vertriebenen Brüdern offen.

10.

Während die evangelischen Gedanken tiefer Wurzel faßten und die Anfänge der Gemeindebildung sich vollzogen, gelangte auch ein anderer Prozeß zur Reife. Eine soziale Spannung, seit lange vorbereitet, besonders in der ländlichen Bevölkerung, führte zu einer Revolution, welche für die Sache des Evangeliums mehr Gefahren in sich barg, als alle Bedrohung von oben. Sie lieferte zugleich den Beweis, wie nötig die Bestrebungen waren, den Armen zuhilfe zu kommen. Eine rettende That zu thun, das furchtbare Verhängnis abzuwenden, kamen sie zu spät.

Ultramontane Historiker lieben es, in jener Revolution die Drachensaat lutherischer Grundsätze aufgehen zu lassen. Luthers Traktat von der Freiheit soll in seiner Konsequenz Freiheitsgelüste, Unbändigkeit und Gesetzlosigkeit vergiftend in das Herz der niederen Bevölkerung getragen haben. Noch Jörg wollte die sozialen Ursachen des Bauernkrieges nicht gelten lassen: so wenig die Revolution von 1848 aus Münchener Bierrevolten abgeleitet werden dürfe, könne der Bauernkrieg aus den ihm vorangehenden sozialen Zuständen erklärt werden [2]). Neuerdings hat Janssen das Zugeständnis gemacht, daß der Bauernkrieg vorwiegend eine soziale

---

[1]) Schmidt, Philipp Melanchthon, S. 710 f.

[2]) Jörg, Deutschland in der Revolutionsepoche 1522—1525. Was hierauf einer der ersten Forscher auf dem Gebiet der deutschen Städtegeschichte, Karl Hegel, in der allgemeinen Monatsschrift für Wissenschaft und Kunst (1852) erwidert hat, namentlich auch inbezug auf jene „Urkunden", unter deren Bedeckung Jörg zu marschieren sich rühmte, behält für die schwere Frage nach den Ursachen des Bauernkriegs noch immer seinen Wert.

Revolution war, um der Einführung des römischen Rechts die Hauptschuld aufzubürden und bei dieser Gelegenheit auch die hohenstaufischen Kaiser mit Anklagen zu belasten [1]). So zäh ist jener römische Haß, daß er dies edle Geschlecht noch immer verfolgt!

Die Gärung, welche zur sozialen Revolution jenes Zeitalters führte, hat ihre lange Geschichte in den Leiden der bäuerlichen Bevölkerung, und sie ist bereits Jahrzehnte vor der Reformation vorhanden gewesen. „Miseri homines", „arme Leute", war die gewöhnliche Bezeichnung für die Bauern geworden. Die Grundherren vom Adel, vielfach selbst verarmt, hatten Last auf Last gehäuft; das Jagdrecht der adeligen Herren führte zur Schädigung der Saaten des Landmannes; der Bauer war wehrlos gegen das Wild; Selbsthilfe wurde streng geahndet; Klagen verhallten wirkungslos, die Geneigtheit, hier Wandel zu schaffen, welche die bayerischen Herzöge zeigten, als die Unruhe im Landvolk sich fühlbar machte, Beschwerden und Klagen laut wurden, wurde vereitelt. Die Frondienste, sicherlich deutschen Ursprunges, wurden immer drückender; die verpflichteten Hörigen waren hier und da zu Leibeigenen geworden, die Güter in der That durch jenen Zinskauf, gegen den Luther schon 1519 eiferte, so überlastet, daß sie ihren Inhabern durch den Obereigentümer genommen werden konnten, sobald in Jahren des Mißwachses die ausbedungene Abgabe nicht mehr gereicht ward. Eine kleine Schrift, „die Gült", schildert dies in einem Gespräch zwischen Bauer und Bürger mit Bitterkeit. Gleichzeitig fand eine große Preissteigerung statt, welche man den großen Kaufleuten und Handelsgesellschaften schuld gab. Auch wenn, wie neuere Nationalökonomen nachgewiesen haben, dieses Urteil unrichtig und einseitig war, und die Änderung des Geldwertes sich aus Verhältnissen, die nicht zur Verfügung einzelner waren, ergab, so blieb doch die drückende Wirkung. Die Handhabung der Gerichtsbarkeit, das neue römische Recht, welches seit 1450 recipiert war, die Hinschleppung der Prozesse erzeugten Mißstimmung und Erbitterung.

---

1) Vgl. zu dieser Frage Boretius: „Die Umwandlung des deutschen Rechtslebens durch die Aufnahme des röm. Rechts" (Rektoratsrede); Abdruck in den Preuß. Jahrbb., Bd. LII, Hft. 2.

Ebenso wirkten die Rechtsunsicherheit und die Selbsthilfe, durch deren Grundsätze in Fehden zwischen den Städtern und den Adeligen der Bauer eins von den Angriffsobjekten bildete, an welchen man sich schadlos hielt. Das Städtchen Rotenburg, eben in der Gegend, in welcher das Feuer des Bauernkrieges aufging, hat in 150 Jahren ebenso viel Fehden gehabt. Endlich wirkten die kirchlichen Schäden als Quellen der Schädigung unter dem ungebildeten und rohen Landvolk noch vernichtender als in den Städten, wo eine von Selbstgefühl und durch Zusammenhalt getragene Bürgerschaft sich der Unbill leichter erwehrte. Der kirchliche Bettel, der immer rücksichtsloser und ausgiebiger sein von Jahr zu Jahr dichtmaschiger werdendes Netz auswarf, der kirchliche Finanzunfug, über den sich die Fürsten beschwerten, und dessen letzte Folgen zuletzt der Bauer zu tragen hatte, die Härte, mit welcher die Kirche den Bann als Beitreibungsmittel anwandte, die Belastung des Grundeigentums durch Seelmessen, welche dasselbe oft an die Kirche fallen ließ und die Gesamtheit dieser den Bauer beschwerenden Umstände gesteigert durch Teuerungs- und Notzeiten, stellt die dunkelen Seiten in der sozialen Lage der armen Leute dar. Sie war an und für sich schwer genug, um einen Aufstand zu erklären. Die ergreifende Klage jenes jungen Bauern, der, in einem Haufen Aufrührerischer ergriffen, zum Tode geführt ward und ausrief: „Ach, ich soll schon sterben und habe mich in meinem Leben nicht ein einziges Mal satt gegessen!“ wirft ein grelles Licht in die Tiefen, welchen der Dämon jener furchtbaren Revolution entstieg.

Und in der That haben die Ausbrüche sozialer Spannungen, Kämpfe um Erweiterung des Rechts wiederholt schon früher stattgefunden. Vergegenwärtigen wir uns die Daten der hauptsächlichen Städterevolutionen: 1450 Rotenburg, 1462 und 1500 Wien, 1509 Erfurt, 1511 Konstanz, 1512 Speyer und Worms, 1513 Köln. Der Süden und Südwesten Deutschlands ist schon hier stark beteiligt, und in eben den Jahren, in welchen die Aufstände sich dichter wiederholen, geht ein Regen durch die Bauernschaft. 1514 brach in Württemberg der Bauernaufruhr des armen Konrad aus. Im Stift Kempten hatten sich schon 1492 die Bauern gegen die Wirtschaft der baulustigen Äbte erhoben, ohne einen Erfolg.

Ranke weist auf das religiöse Element hin, das jene politischen und sozialen Tendenzen durchdrang, der Stifter des Bundschuhes wurde (1513) durch den Ortspfarrer bestärkt; der arme Konrad in Württemberg erhob die Fahne des Aufruhrs 1514 nach der Predigt des Doktor Gaislin, eines Professors der Theologie, und erklärte, er wolle der Gerechtigkeit und dem göttlichen Rechte einen Beistand thun. Religiöse Gedanken werden sich in nicht leidentlich gestimmten, sondern thatkräftigen Geistern leicht mit sozialen Umsturzideen, die eine ethische Färbung haben, Gerechtigkeit für den Unterdrückten, Hilfe für den Armen verlangen, verbinden. Wer will die kirchliche Gemeinschaft, aus der sie hervorgingen, dafür verantwortlich machen? [1])

Schon Tritheim hatte eine große Revolution vorhergesagt. Astrologische Weissagungen wiesen auf das Jahr 1524 hin. Auch kühle politische Köpfe, wie der bayerische Kanzler Leonhard Eck, der später die Unternehmungen gegen die Bauern leitete, horchten auf sie mit Spannung. Eck warnte schon im Januar 1520 vor dem Jahr 1524, indem er, ein Feind Luthers wie ein Hasser der Bauern, in der kirchlichen Bewegung die Ursache des Feuers sah, das jetzt allenthalben angezündet werde. Durch die Satirenlitteratur ziehen sich die Hindeutungen auf den unausbleiblichen Ausbruch. Mit der Klage über den Unfug verbinden sich Warnungen und Ermahnungen; eine Satire, betitelt „Der Courtisan und Pfründenfresser“, ruft den Fürsten und Herren zu:

„Laßt's nicht an gemeinen Haufen wachsen,
Auf daß von ihnen nicht werd' vergossen
Etwa unschuldig Christenblut.
Thut dazu — es deucht mich gut —
Und gestattet fürderhin nit,
Daß Blut und Schweiß der armen Lüt
So üppiglich werd' verzehrt
Und so viel Laster damit ernährt.“ [2])

---

[1]) Außer älteren Werken, wie das von Bensen, vgl. bes. W. Vogt, Die bayrische Politik im Bauernkrieg und der Kanzler Dr. Leonhard v. Eck, (Nördlingen 1883), vgl. bes. S. 36 ff. 62 ff. 129 ff. Hier auch eine genaue Auseinandersetzung mit den ultramontanen Auffassungen.

[2]) O. Schade I, 12. 14; II, 32; II, 9.

Eine wahrscheinlich vor 1520 geschriebene Schrift weissagt und warnt:

„Wir werden ein großes Blutvergießen haben,
Das sag' ich euch ohn' allen Spott,
Fürwahr, es schreiet Rach' zu Gott.
Laßt uns Gott bitten früh und spat,
Daß er uns gebe seinen Rat."

In einem Gespräch zwischen Sickingen und Karsthans wird dem letzteren schon große Lust zugeschrieben, mit Flegeln und Knütteln dreinzuschlagen.

Die persönliche Unfreiheit hatte einen zu hervorragenden Anteil an dem gedrückten Zustand der Bauern, als daß nicht die Losung der evangelischen Freiheit einen Einfluß auf die nach äußerer Freiheit sich Sehnenden hätte gewinnen sollen. Nur ein völliges Mißverstehen freilich machte dies möglich. Weder im Sinn noch in der Konsequenz des von Luther aufgerichteten Freiheitsprinzips lag irgendetwas, das eine Anknüpfung an soziale Forderungen darbot: Kein äußerlich Ding mag den Christenmenschen frei machen; was schadet das der Seele, wenn der Leib gefangen, krank und matt ist, hungert und durstet und leidet, wie er nicht gern wollte? Dieser Dinge reichet keines bis an die Seele, sie zu befreien[1]). Dieser Eingang des vielbeschuldigten Sermons von der Freiheit bereitet jene große und wundervolle Ausführung vor, daß der Christ durch den Glauben im Vollbesitz göttlicher Gnaden und Güter über ein Erwerbenmüssen des Heils erhaben ist, ein Herr aller Dinge, weil ihm alles, auch das Sterben, die leibliche Unterdrückung zum besten dient. Er bleibt ein König, ob er auch leibeigen wäre. Findet aber der Apostel Anlaß, zu warnen, daß man die Freiheit nicht zum Deckel der Bosheit brauche[2]), so ist das evangelische Freiheitsprinzip, das durchaus aus dem paulinischen herstammt, nicht in Anspruch zu nehmen für die Bezauberung, mit welcher das Wort in erregten Zeiten immer die Gemüter bannen wird. Nicht die Freiheit, sondern die Liebe, welche im zweiten Teil des Sermons gelehrt wird, barg For-

1) E. A. 27, 177.
2) 1 Petri 2, 16.

derungen in sich, von deren Erfüllung jene „armen Leute“ nie etwas erfahren hatten. Zwar in Luthers Sermon hat die Nächstenliebe einen tiefen Zug des Duldens, es wird ihr um der Gemeinschaft willen zugemutet, daß sie alle menschliche Ordnung trägt, daß sie, wenn nur das Gewissen frei bleibt, auch in das Unrecht sich schicke. Wenn nun in denen, die seit langer Zeit mit Grimm ein verhaßtes Joch trugen, das Gebot der Liebe das Gefühl für die erlittene Unbill schärfte, so ist der Prophet, der die vergessenen und zertretenen Wahrheiten wieder auf den Leuchter stellte, dafür nicht verantwortlich zu machen. An der christlichen Wahrheit, auch der ethischen, haftet immer ein Wagnis. Sie ist zu tief und für den gemeinen Weltverstand zu paradox, als daß sie ohne Trübung und Ärgernis in gleichsam gradliniger Fortbewegung ihren Gang durch die Welt nehmen sollte. Ihr Recht bleibt es, daß sie gesagt werde, auch wenn Ärgernis durch sie kommt.

Die Grundsätze von der Nächstenliebe waren in jener Zeit der Gefahr einer voreiligen Umbiegung in soziale Forderungen ausgesetzt. Luther selbst hatte in seinem Sermon vom Wucher 1520 an dem Gebot der Liebe einen Orientierungspunkt für die Lösung einer brennenden sozialen Frage gesucht. Er selbst ging hierbei von der Forderung so aus, daß für die Anknüpfungen des Sozialen an das Ethische, für den Umfang und Grad, bis zu welchem das erstere durch das letztere bestimmt werden sollte, verschiedene Möglichkeiten übrig bleiben. Während er in seiner prinzipiellen Betrachtung auf dem Boden des Neuen Testamentes stehen blieb und nur gelegentlich, was ihm an Moses fein zu sein dünkte, heranzog, wie die Anordnung eines Zehnten, kam schon früh eine statutarische Betrachtung auf, welche alttestamentlichen Bestimmungen die Geltung von Rechtssatzungen beimessen wollte. Der Prediger Jakob Strauß wollte die Gebote der heiligen Schrift zu bürgerlichen Gesetzen machen und verwarf nicht nur den Zinskauf, sondern erklärte auch die Zahlung des Zinses an einen wucherischen Gläubiger für Sünde. 1523 machte er den Reformatoren zu schaffen, als er in Eisenach Prediger war; 1521 hatte er ein Amt in Hall

[1]) Köstlin, M. Luther (2. Aufl.) I, 708 f.



im Innthal, an einem der Herde der Revolution. Es ist wahrscheinlich, daß an seinen Predigten die schon vorhandene Aufregung sich gestärkt hat. Wie sehr die schwärmerische Mystik der Zwickauer Tuchmacher, der Fanatismus Münzers, die gelahrten Wunderlichkeiten Carlstadts, der sich plötzlich nur noch als Nachbar Andres im Bauernkittel gab, zu dieser Vermischung des Weltlichen und Geistlichen mit einem starken Zusatz von Fleischlichem, an der Verwirrung des Alt- und Neutestamentlichen, an der Aufregung der Gemüter, der Aufhetzung des Volkes, ihren Anteil haben, mag hier nicht wiederholt werden [1]). Aber auch ein Butzer läßt 1523 eine Hinneigung zu jener gesetzlichen Auffassung, die die Verhältnisse aus dem Alten Testamente reformieren möchte, vermuten [2]).

Luther hat den neuen Geist, der sich mit anmaßender Zudringlichkeit in Wittenberg selbst einführte, sofort erkannt und vor ihm gewarnt, den naiven Mosaismus abgewehrt und das Gesetz der Juden Sachsenspiegel sein lassen; er warnte die Straßburger Christen, ließ die himmlischen Propheten in einer Gegenschrift seine Überlegenheit und seinen Zorn fühlen, wandte dann aber auch den sozialen Beschwerden seine Aufmerksamkeit zu. Eine schon 1522 gehaltene Predigt, welche er als Büchlein von weltlicher Obrigkeit seinem Landesherrn widmete, begründet das Recht der Obrigkeit als einer göttlichen Ordnung, mit dem Schwert das Recht zu wahren, bösen Werken zu wehren, warnt aber auch vor Einmischung in Dinge des geistlichen Regimentes Christi. Sie predigt leidentlichen Gehorsam gegen die Verfolger des göttlichen Wortes, legt aber zugleich gegen die tyrannischen Narren, welche Ketzerei mit Eisen hauen möchten, ein Zeugnis voll rücksichtslosen Eifers ab. Die sittliche Berechtigung des weltlichen Regiments und zugleich die Scheidung zwischen Weltlichem und Geistlichem hat Luther sich rühmen können klärlicher beschrieben und herrlicher gepreiset zu haben, als jemand vor ihm. Wenn er zugleich den Fürsten freimütige Warnungen zuruft, auf die Gärung im gemeinen Volk hinweist, die Besorgnis äußert, es werde ihm

[1]) Köstlin, M. Luther I, 704 ff.

[2]) In der Schrift: „Daß ihm selbst niemand, sondern anderen leben soll“ (a. 1523), Bogen c, Bl. 1b.

nicht zu wehren sein, wenn die Fürsten nicht wieder anfingen mit Vernunft zu regieren, so sprach der Prophet und getreue Eckart des deutschen Volkes. Ist den katholischen Historikern so sehr der Sinn für das Recht freimütigen Zeugnisses abhanden gekommen, daß sie in solchen Warn- und Strafworten nur Hetzreden sehen können, durch die jene Unglücksepoche des deutschen Volkes mit verschuldet sei?

Als ein frommer, ernster Warner, der gern das aus den sozialen Nöten immer mehr drohende Verhängnis abgewehrt hätte, erhob er 1524 noch einmal seine Stimme gegen den Wucher und redete zugleich der Kaufmannschaft, die allgemein als Urheberin des Geldmangels und der Teurung galt, ins Gewissen, indem er etliche Tücken des Geizes, die künstlichen Steigerungen der Preise, das Preismachen durch Aufkäufe, die den kleinen Geschäftsmann erdrückende Konkurrenz der Monopolisten, die Ausnutzung bedrängter Lagen und Trügereien an der Ware mit jenem genauen und praktischen Blick aufdeckte und strafte, den wir aus der Schrift an den Adel kennen.

Währenddessen ballte sich in Süddeutschland das Gewitter immer drohender zusammen. Auch hier suchte evangelische Belehrung durch Appell an die christliche Liebe der Herren zur Freilassung der in Leibeigenschaft Gedrückten zu gelangen und doch zugleich die Grundsätze der von Luther gepredigten Freiheit als einer geistlichen aufrecht zu halten. Wir besitzen eine Predigt des Urbanus Rhegius vom Februar 1525 von Leibeigenheit oder Knechtheit, wohl einen der letzten Versuche, durch die Ermahnung zur Nächstenliebe jene soziale Frage zu lösen. Rhegius schließt sich ganz an die mystischen Grundgedanken der lutherischen Schrift von der Freiheit an, hält streng den geistlichen Charakter des Königreiches Christi nnd der christlichen Freiheit als einer Freiheit im Geiste fest: neben evangelischer Freiheit mag Leibeigenschaft wohl bestehen und die Leibeigenschaft der Freiheit nicht schaden. Doch sollen deshalb die Herren nicht aufgeblasen sein und ihre Tyrannei für bestätigt halten. Hat doch auch Obrigkeit ein Ziel an ihrem Beruf, Gottes Dienerin zu sein. Gebietet doch der Herr bei Jeremia 22, Fremde, Witwen und Waisen nicht zu bekümmern und

unschuldig Blut nicht zu vergießen. Rhegius ermahnt, die Händel der Armen nicht jahrelang in der Truhe liegen zu lassen, er warnt vor dem Vertrauen auf bloß erzwungenen, abgedrohten Gehorsam und bittet die Herren, sich's zu Herzen gehen zu lassen, daß sie über Christenleute und nicht über Vieh herrschten. Dann stellt er die Gewissensfrage: „Kann einer Eigenleute haben ohne Gefahr am Glauben?“ Er geht von der Forderung des Paulus, das, was recht und gleich ist, den Knechten zu beweisen, auf das Alte Testament zurück. Ohne daß er für verbindlich erklärte, was Moses Exod. 21 geboten hat, den hebräischen Knecht nach sechsjähriger Dienstzeit frei zu lassen, erkennt er darin doch so viel „Gleichnis“, daß, was von jüdischen Knechten etlicherweise gilt, wohl mit Recht auf unsere leibeigenen Leute möge gezogen werden. War Gott in dem Testament der Furcht und Knechtschaft so gnädig, war hier ein Stück brüderlicher Liebe, warum sollte es denn im Neuen Testamente nicht auch gelten, da erst die Liebe recht im Schwange gehen soll und alle Gebote in Liebe verfaßt sind [1]).

Es war die äußerste Grenze, bis zu der eine evangelische Predigt vorgehen konnte. Sie fand dennoch taube Ohren. Rhegius mußte den Vorwurf hören, er wolle gegen die armen Leute sein und den Herren die Wahrheit verschweigen. Der Prediger behauptete sich gegen noch stärkere Vorwürfe — man fing schon an von „stummen Hunden“ zu sprechen — mit Festigkeit. Man solle zuerst von der Knechtschaft der Sünde loszukommen suchen, er erinnerte, daß manche Leibeigene eine geringe Knechtheit hätten, andere die ihnen zuteil gewordene Freiheit nicht achteten, und stellt die christliche Liebe Herren und Knechten noch einmal als oberste Regel hin. Vergißt dennoch der Herr göttliche und menschliche Gesetze, tyrannisiert er den Armen in unerträglicher Weise, so soll dieser das Böse mit Gutem überwinden, es für Gnade halten, Unrecht zu leiden und Christo sein Kreuz nachtragen. Darum hütet euch, sagt er nach einer herzlichen

---

[1]) Urbani Rhegii Deutsche Bücher und Schriften. Nürnberg bei Joh. v. Berg und Ulrich Neuber (1562). 4 Tle. Fol. Bl. 150 ff.

Schlußermahnung, vor Aufruhr, denn Aufruhr bringet nichts Gutes, und werden allezeit Unschuldige mit den Schuldigen beschädigt. Dazu wird das Evangelium verhindert und die Lehre Christi geschmäht werden. Darum seid geduldig in allen Widerwärtigkeiten, laßt Gott walten und richten, thut ihr nur recht.

In den bekannten zwölf Artikeln, welche neben anderen Formulierungen und Wünschen die allgemeinste Geltung unter der Bauernschaft erhielten, wurde denn auch die Aufhebung der Leibeigenschaft durchaus verlangt, weil Christus alle mit seinem Blutvergießen erlöst habe. In andern Dingen: Jagd, Fischfang, Waldnutzung, Minderung der Frondienste hielten sie ein bescheidenes Maß, zugleich bereit, durch das Wort Gottes ihre Sache schlichten zu lassen. Daneben wurden indes schon andere Pläne, die auf eine Neuordnung aller Rechtsverhältnisse hinausliefen, entworfen und auch völlig zügellose revolutionäre Anschläge diskutiert.

Man kann sich der Frage nicht erwehren, welche Entwickelung die Dinge genommen hätten, wenn die Ermahnungen und Warnungen Luthers von beiden Seiten befolgt wären. Es war ein Verhängnis furchtbarster Art, daß dies eine Mal das deutsche Volk auf die Stimme seines Propheten nicht hörte. Die Wirkungen im Volksleben, die der niedergeschlagene Aufstand hinterließ, waren tief und lang andauernd. Das Hoffnungsgrün der jungen evangelischen Aussaat schien vernichtet; das Zutrauen zum Volk, der gute Wille, sich der Armen anzunehmen, mußte in vielen erschüttert werden. Es gereichte dem deutschen Volke zum Heil, daß diese Gesinnung nicht in seinen großen Männern erschüttert wurde. Sie lebten nicht bloß von einem Optimismus, der sonst einer von so viel Begeisterung getragenen Bewegung wohl angestanden hätte. Ihr Zutrauen und ihre Beharrlichkeit war tiefer gefestigt. Die Liebesthätigkeit der Reformation bedurfte jetzt noch mehr der Standhaftigkeit, der Geduld, des Glaubens und Hoffens. Sie ging großen, nun erschwerten Aufgaben entgegen.

2.

Reden

gehalten bei der von der Universität Halle-Wittenberg begangenen vierten Säkularfeier des Geburtstags D. Martin Luthers (10. Novbr. 1883).*)

I. Rede von Prof. J. Köstlin.

Dem Reformator, dessen Gedächtnis wir heute feiern, hat ein Meister der Kunst in Worms jenes Standbild aufgerichtet, bei dessen Anblick dem Beschauer sogleich dieser ganze Mann von Erz mit seiner festen in sich geschlossenen Persönlichkeit entgegentritt: das Haupt zum Himmel gerichtet, von welchem ihm die Hilfe kommt, fest seinen Stand behauptend, die Vorgänger und Mitarbeiter weit überragend, mit seinem Wort hinauswirkend über Völker und Jahrhunderte. Wohl mögen Redner, welche heute diesen Mann vors geistige Auge stellen sollen, den bildenden Künstler beneiden. Wie sollen sie die verschiedenen Seiten und alle die vielseitigen Wirkungen dieses Mannes im Worte zusammenfassen? Als Luther in Wittenberg Professor geworden war und seine öffentliche Thätigkeit dort begann, da äußerte über ihn der angesehenste der Kollegen, Pollich von Mellerstadt, ein Doktor aller vier Fakultäten: „Der hat tiefe Augen, er wird wunderbare Ideen haben, er wird die ganze Lehrweise, die bisher in den

*) Den vierhundertjährigen Geburtstag Luthers feierte die Universität Halle-Wittenberg durch einen öffentlichen Akt in der Hauptkirche der Stadt Halle, der Kirche „Uns. Lieb Frauen“. Nach einem kurzen Gesang der gesamten Festversammlung sprach hier Prof. Dr. J. Köstlin zum Gedächtnis des Reformators, sodann nach einem musikalischen Vortrag der Singakademie der Rektor der Universität Prof. Dr. jur. Boretius, der hiermit die von den vier Fakultäten zu vollziehenden Ehrenpromotionen einleitete. Wir geben diese beiden Reden wieder.

Die Red.

Schulen herrscht, umstoßen." Und umgestoßen hat derselbe für uns nicht bloß jene kunstvollen Lehrgebäude, an welchen das religiöse und philosophische Denken jahrhundertelang gearbeitet und sich selbst gebunden hatte. Umgestoßen hat er für uns den mächtigen kirchlichen Bau, der alle Gebiete des Lebens samt denen der Wissenschaft in sich schloß. Er hat es gethan, indem er hindurchgriff bis zu den letzten Grundfragen und Grundlagen des sittlich-religiösen Lebens, Glaubens und Erkennens. Und demselben Mann, den wir hier mit seinem Denken und Trachten versenkt sehen in die Beziehung zu Gott, zum Himmel, zum Jenseits, messen wir die wichtigsten Einflüsse bei aufs Gebiet des weltlichen und namentlich staatlichen Lebens. Er selbst konnte sich rühmen, daß keiner vor ihm so gewaltig wie er von der weltlichen Obrigkeit geschrieben habe. Von ihm leiten wir her, was wir die protestantische Staatsidee nennen, und was sie zu bedeuten hat, das hat die Geschichte seither so, wie es dort noch kein Staatsmann ahnen konnte, geoffenbart. Wir reden auch von protestantischer Wissenschaft überhaupt, mit Bezug auf alle Seiten weltlichen Wissens. Und sagt man nicht, daß Luther mit seinen Prinzipien auch hierfür eine freie Bahn gebrochen habe, daß der Geist, dessen Schranken er auf dem religiösen Gebiet zersprengte, nun auch auf den anderen Gebieten den Trieb und das Recht bekommen habe, selbständig zur Wahrheit durchzudringen? Das sind Wirkungen, welche auf die Christenheit insgemein und auf ihre ganze Bildung von ihm ausgehen; und anderseits erkennen wir in Luther einen Mann, der mit seinem Herzen, seinen Eigentümlichkeiten und seinen Verdiensten ganz eigens uns Deutschen zugehöre und für uns Deutsche Gegenstand der Liebe und Dankbarkeit sein müsse.

Wer ist der Mann, der alle diese Wirkungen in sich vereinigt hat? Was ist der Kern des Lichtes, von welchem alle diese verschiedenen Strahlen ausgehen?

Und da hören wir zugleich von Rom her: dieser Luther sei mit seiner vielseitigen Persönlichkeit und seinem weitschichtigen Streben und Wirken vielmehr ein Mann voll von Widersprüchen und innerer Zerrissenheit gewesen. Dieser gute Deutsche, wie wir ihn nennen, habe es verschuldet, daß, wie einst der päpstliche Legat

Aleander drohte, die Deutschen selbst hinter einander geraten und im eigenen Blut ersoffen seien. Dieser Verkündiger einer neuen Staatsidee habe, wie derselbe Legat nach Rom berichtete, auch allen bürgerlichen Gehorsam untergraben, er sei der Urheber der Revolutionen geworden, und zugleich anderseits: er habe der Völkerfreiheit den Schutz genommen, welche ihr das Papsttum gegen fürstlichen Absolutismus und Tyrannei gewährt habe. Fürs religiöse Glauben und Leben habe er mit seinen Reden von der Freiheit und Hoheit eines jeden Christenmenschen die festen Grundlagen der Wahrheit und Sittlichkeit umgestoßen, und zugleich habe er mit seiner Lehre von göttlicher Gnade und menschlicher Verderbnis die Menschen erniedrigt; er habe ferner an die Stelle des lebendigen Geistes, der in der römischen Hierarchie lebe und untrüglich die Wahrheit fortpflanze, ein starres und dazu vieldeutiges geschriebenes Wort in seiner Bibel gesetzt. Er selbst, der andern erst recht den Weg zum Himmel habe zeigen wollen, sei mit gebrandmarktem Gewissen einhergegangen; er habe, wie er ja selbst klage, immer mit dem Teufel sich herumschlagen müssen; zu diesem, so deuten sie uns recht verständlich an, sei er endlich auch dahingefahren. Dürfen wir da noch ein Lutherjubiläum feiern?

Aber gewiß, wenn wir auch nur eine einzige religiöse Schrift Luthers oder eine Predigt oder einen Brief von ihm unbefangen auf uns wirken lassen, oder in eine einzige Hauptscene seines vielbewegten Lebens uns hineinversetzen, so steht auch schon wieder die ganze große einheitliche Gestalt des Mannes vor uns, und wir fragen: sollte hier doch das Licht Gemeinschaft haben mit der Finsternis, sollte hier doch einmal ein Brunnen aus e i n e m Loch süß und bitter quellen? Und je tiefer wir in seine Persönlichkeit und ihre Entwicklung hineinschauen, um so mehr werden wirklich alle ihre Grundzüge zu einem wohlverständlichen Ganzen, aus welchem dann auch alle seine Früchte erwachsen sind, sich für uns zusammenschließen.

Versetzen wir uns wieder zurück in jene ersten Jahre seiner Wittenberger Professur. Den festen Kern und Grund, den wir nachher im Reformator erkennen, hat er schon damals gewonnen. Welche innere Erfahrungen haben doch schon damals im tiefen

Blick seiner Augen sich wiedergespiegelt, der auf Pollich einen solchen Eindruck machte?

Hinter ihm lag eine herbe Kindheit, die das kräftige Kind eines derben Bauerngeschlechtes in den beschränktesten häuslichen Verhältnissen, unter strenger elterlicher Zucht und unter dem Stecken eines rohen Schulmeisters machte und die doch den frischen, elastischen, jungen Geist nicht verkümmern ließ; hinter ihm die schöne Zeit des Studentenlebens, wo er die Poesie, Geschichte und praktische Weisheit römischer Klassiker mit Lust in sich aufnahm, mit jungen Poeten, seinen Altersgenossen, die edle Musik und heitere Geselligkeit pflegte, mit großem Fleiß und Scharfsinn den dornigen Wegen einer spitzfindigen scholastischen Philosophie nachging; hinter ihm die Studien des Klosters, wo er eine massenhafte Gelehrsamkeit der Schultheologie durcharbeitete und sich aneignete.

Aber die Hauptsache habe ich hiermit noch nicht genannt. Wir sind hiermit überhaupt noch nicht auf den Mittelpunkt seiner Person gekommen, auf das, was bei ihm und uns allen erst recht den inneren Menschen ausmacht: das ist ja Herz, Gewissen, Wille, Gesinnung, und hiermit die Stellung des Subjekts zu Gott und Gottes Willen und die Grundstellung des Subjekts mit seinem Willen und Gewissen zu sich selbst und zur Welt, die eben durch seine Stellung zu Gott bedingt ist. Hauptsache ist hier auch für unsere Auffassung des Reformators das, was er selbst immer mit bangem Rückblick auf eine schwere Vergangenheit und mit Dank gegen den rettenden Gott für den wichtigsten Vorgang seines Lebens erklärt hat. Es sind jene Ängste eines seiner Unreinheit sich bewußten Gewissens vor dem heiligen himmlischen Richter, denen er vergebens durch Bußübungen und verdienstliche Leistungen sich zu entziehen suchte, in die er vielmehr mit allem Trachten menschlicher Selbstgerechtigkeit und äußeren kirchlichen Gehorsams nur um so tiefer hineingeriet. Und es ist die heilbringende beseligende Erfahrung vergebender, rettender Gottesgnade, die er im Glauben machte, sobald er einmal ganz nur diese Gnade in demütigem vertrauendem Glauben erfassen lernte.

Die Kirche seiner Zeit führte die Seelen andere Wege, eben jene, auf denen Luther so unglücklich wurde, und beugte sie dabei

unter ihre eigenen Satzungen. Wehe dem, den sie an der unbedingten Geltung ihrer Lehren und Gebote zweifeln sah. Dagegen gehört bei Luther zu jener entscheidenden Wendung seines Lebens nun eben auch das, daß er im Suchen und Finden jenes wahren Lebensweges von jeder bindenden menschlichen Autorität in seinem Gewissen frei wurde, einfach sich gründend auf das Gotteswort der heiligen Schrift, das jenen Weg zu Gott ihm wies und ihn selbständig erkennen lehrte. Durch die Kirche war ihm die heilige Schrift überliefert. Daß aber hier Gottes Wort und Wahrheit sei, das ist ihm zur Gewißheit und selbständigen Überzeugung geworden, indem er am eigenen Herzen und Gewissen des Wortes Kraft erfuhr; so war er, wie er sagt, in seinem Gewissen gebunden durch Gottes Wort und eben hiermit frei von menschlicher Autorität und Zwang. Unter denjenigen Gottesgeist, der angeblich in den Bischöfen und Päpsten fortlebte, ließ er den Sinn der heiligen Schrift nicht beugen. Aber indem er sich in ihr Wort versenkte und hineinlebte, wurde der wahrhafte Geist des Wortes in ihm lebendig. So bestand er auf der Wahrheit, die hier seinem innern Menschen sich erschloß, gegen Kirchenväter und Tradition, gegen Päpste und Konzilien; so dann auch gegen Einreden, die ihm ein bloß in weltlichen Erfahrungen sich bewegendes Denken und Wissen gegen die heilige und teure religiöse Wahrheit hätte machen mögen. Und in der Wahrheit, welche so für ihn fest wurde, hat er sich dann auch dadurch nicht beirren lassen, daß sein freier Blick zwischen den biblischen Zeugen selbst Unterschiede in Hinsicht auf Höhe des Geistes, auf Wert und Geltung fand, oder daß auch die edelsten Zeugen der Heilswahrheit in äußerlichen Dingen von einander abwichen, oder daß gar auch bei Propheten, wie er in einer Predigt sagt, neben dem Gold und den Edelsteinen sich auch noch Stoppeln zeigten, oder daß gar auch einmal bei einem Paulus ein einzelnes Argument ihm einmal zum Stich zu schwach erschien. Die eigentliche göttliche d. h. die religiöse christliche Wahrheit stand ihm dennoch fest, die Wahrheit von Gottes heiligem Liebeswillen, vom Heiland und Gottessohn, vom Weg des Glaubens durch den Sohn zum Vater, — die Wahrheit eben von jener Glaubensgerechtigkeit und der durch sie

gesicherten Seligkeit. Auf ihr stand er mit seinem Leben. Sie wollte er gegen Teufel und Welt behaupten.

Einfach dies ist der Kern seines neuen Lebens, hierin haben wir auch den Ausgangspunkt und die siegreiche Kraft für alles sein Kämpfen und Wirken. Nicht von einem allgemeinen Streben nach Freiheit ist dieses ausgegangen, nicht von einer allgemein weltlichen Bildung, in welcher ihm viele Zeitgenossen voran waren, nicht von politischen oder anderen ähnlichen Interessen, die ihm anfangs völlig fremd waren, auch nicht von theologischer Gelehrsamkeit, Forschung oder Kritik, sondern von jenem innern, sittlich-religiösen Menschen in ihm, vom evangelischen Christen, vom Glaubensmanne, vom Glaubenshelden.

Als Mann und Held des Glaubens steht er so vor uns in seinem ganzen ferneren religiösen Leben. Ja, da hat er allerdings auch fernerhin in seinem Gewissen vor Gott stets aufs tiefste sich als Sünder erniedrigt und aller menschlichen Selbstgerechtigkeit den Heiligenschein abgerissen. Da weiß er aber auch im Glauben durch Gottes Gnade sich hoch erhoben; der Christ, sagt er triumphierend, ist frei von Gericht und Verdammnis, ist Gottes Kind, ist Priester, ist König, dem Gott alles unterthan macht und zum besten dienen läßt. Schwere, demütigende Anfechtungen mußte er mit seinem Glauben auch jetzt noch durchmachen; ja, da hat, wie er sagt, der Fürst dieser Welt sich sauer gegen ihn gestellt; aber er weiß ja auch: „ein Wörtlein kann ihn fällen“. Nun wird gerade dann, wenn er dem Ende nahe zu sein und den Ruf des himmlischen Herrn aus dieser argen Welt heraus zu vernehmen meint, sein Inneres erst recht still, froh und heiter. Er ist hinübergegangen wie ein Kind, das zum Vater geht.

Zum Glaubenshelden ist so Luther persönlich geworden, und eben als Glaubensheld ist er zum kirchlichen Kämpfer geworden und zum Kirchenstifter. Wohl äußerte Luther, dem Papst sei es überhaupt wenig um die tiefsten Fragen des Glaubens und der Seligkeit zu thun; der Papst und sein Reich, sagt er, achten des nicht viel, conscientia ist bei ihnen nichts, sondern Geld, Ehr' und Gewalt ist's gar. Aber eben um der Gewalt, der Ehre und des Geldes willen sah er den Papst Tyrannei üben über die Ge-

wissen und ihnen jenen Weg des Glaubens zu Gott versperren. Darum hat er auch wie wenige die Wucht und Furchtbarkeit des Kampfes, den er für den Glauben zu führen hatte, gefühlt: es ist ihm ein Kampf mit dem Antichrist, der, mit Kräften der Finsternis ausgerüstet, sich an Gottes Stelle in der Kirche gesetzt hat. Aber im Glauben besteht er den Kampf, im Glauben an den Herrn, der, wie die Schrift sage, jenen Widersacher umbringen werde mit dem Odem und Wort seines Mundes.

In demselben Glauben hat er die Gemeinde dieses Herrn neu zu bauen begonnen. Wohl bedurfte es hierzu des Glaubens, welcher, wie Luthers Bibel sagt, eine feste Zuversicht ist des, das man hofft, und ein Nicht-zweifeln an dem, das man nicht sieht. Was gab es damals zu sehen? Dort die Drohungen von Papst, Kaiser und Reichsmajorität mit Gewalt, Schwert und Scheiterhaufen, von denen die Römlinge noch heute bedauern, daß sie nicht ausgeführt worden seien. Hier, auf dem Boden der Reformation selbst, große verwahrloste Massen, die bisher gewohnheitsmäßig der sogenannten geistlichen Gewalt gefolgt waren und für welche jetzt jene Gewohnheit zerrissen und jede Autorität in geistlichen Dingen abgethan war; das Bedürfnis einer neuen Organisation, zu welcher man wohl schöne Ideen, aber, wie Luther klagt, nicht die Leute hatte; Fürsten und Magistrate, welche bald zum kirchlichen Neubau die Hand boten, nur zu bald aber auch zu einer argen neuen Vermengung von kirchlicher und weltlicher Gewalt, von religiösen und politischen Interessen sich geneigt zeigten; inmitten der Reformation die größte Gefahr der inneren Spaltungen, wo eine entscheidende äußere Autorität fehlte, und die Gefahr eines schwärmerischen, das Geistesprinzip proklamierenden und dann erst recht in Fleischlichkeit versinkenden Subjektivismus, der auch über jenes Gotteswort sich stolz erhob. Ja, von allen Gefahren und Verirrungen, welche die evangelische Kirche seither durchzumachen hatte und noch durchmachen muß, sind die Prinzipien und Grundtypen schon unserem Reformator gewaltig entgegengetreten. Aber im Glauben hat er gepflanzt und gebaut. Sah doch sein Glaube in der Gemeinde der Gläubigen, die er um Gottes Wort sammelte, auch trotz aller Schwäche und Mangel-

haftigkeit der äußeren Formen und Zustände schon die Kirche, welche die Pforten der Hölle nicht erschüttern können. Im Glauben an die Kraft dieses Wortes hat er dieses Wort unermüdlich verkündigt, hat es ausgelegt mit den Mitteln der Wissenschaft, hat es als einfaches Lebensbrot auch den Einfältigsten darzubieten sich bemüht, hat es zusammengefaßt in seinem Katechismus, entfaltet in seinen Predigten, wiedertönen lassen aus seinen Liedern, hat insbesondere dieses Wortes Urkunde, die Bibel, in echtem Volksdeutsch zu seines Volkes Eigentum gemacht. Wodurch besteht unsere Kirche auch heute noch trotz alles Geredes der Gegner von ihrer Auflösung und ihrem Untergang, wenn nicht durch dieses Wort? Und daß sie trotz aller äußeren und inneren Schäden wirklich besteht und trotz aller äußeren Scheidung alle Evangelischen im Glauben ans eine Wort umfaßt, davon zeugt uns ja, gottlob! eben auch dieses Lutherjahr und diese Lutherfeier.

Als Mann des Glaubens ist denn Luther auch hinausgetreten in die Welt, in ihre Aufgaben, unter ihre Güter. Einst, als er ins Kloster ging, war er, wie er sich ausdrückt, der Welt rein abgestorben. Nachher, als er im Glauben frei wurde, geschah mit ihm, was er in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen so ausdrückt: „Durch den Glauben fährt der Christ über sich in Gott." Ja, im Glauben erhob er sich über diese Welt, ihre Schranken, Lasten und Lockungen zum Himmel. Er war vollbefriedigt in Gott, dem Herrn über alles. Eben von hier aus erkannte er aber jetzt auch in dieser Welt die Stätte, die Gott selbst uns hienieden angewiesen, und verstand und freute sich des apostolischen Wortes: „Alle Kreatur Gottes ist gut und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird" — „dem Reinen ist alles rein" —, „es ist alles euer!"

Wir legen diesem früheren Mönch und dem aufs innerste Leben hin gerichteten Theologen eine hohe Bedeutung für unsere Auffassung des Staates bei. Wohl, er hat sie erlangt vermöge des sittlich-religiösen Standpunktes, den er als Mann des Glaubens einnahm. Von ihm aus hat er die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und Geistes auf ihr geistiges Gebiet zurückgeführt und

hält sie von jenen Eingriffen ins weltliche Recht und die weltliche Gewalt zurück, in welche die päpstliche Kirche ihren Stolz setzte und in welchen doch die Kirche nur selbst verweltlicht und verunreinigt wurde. Der angebliche Stellvertreter Gottes auf Erden, der beide Schwerter in seiner Hand vereinigen wollte, war ihm eben der Antichrist. Von diesem Standpunkt aus hat er anderseits der weltlichen Obrigkeit einen Beruf in dieser Welt zuerkannt, der selbst von Gott komme und heilig sei. Er hat ferner gezeigt, daß Völker und Obrigkeiten auf diesem ganzen Gebiete des Weltlebens mit ihrer eigenen, eben auch von Gott stammenden Vernunft und mit Rücksicht auf die realen, geschichtlich gewordenen, von Gott gelenkten Verhältnisse ihre Gesetzgebung aufrichten sollen und dabei wohl auch von den alten Heiden lernen dürfen. Das alles erscheint uns jetzt leicht gesagt, ja selbstverständlich. Damals aber standen nicht bloß jene Ansprüche des Papstes auf den Besitz des höchsten Lichtes und der höchsten Macht über alles sittliche Leben entgegen, sondern damals erhob sich zugleich mit Luthers reformatorischer Predigt jener schwärmerische Fanatismus, der aus der Bibel, nämlich aus dem Alten Testament und seiner Theokratie, sich die Gesetze für ein irdisches Gottesreich holen und dieses Reich der Heiligen auf den Trümmern aller staatlichen Ordnungen aufbauen wollte. Damals wußte anfangs auch ein Melanchthon in der Verwirrung der Geister sich nicht mehr zurechtzufinden. Luther aber wies klar und fest den Weg, Geistliches und Weltliches zu scheiden.

Man hat ihm dann einerseits jenen Vorwurf gemacht, daß er die Unterthanen einem schrankenlosen Despotismus ihrer Fürsten preisgegeben habe, anderseits, daß seine Predigt auch zur politischen Revolution geführt habe und führen müsse. Die Wahrheit ist, daß er überall die Herrschaft desjenigen Rechtes und Gesetzes wollte, das nach Gottes geschichtlicher Fügung in einem Volk und Staat Bestand gewonnen hatte, an welchem jene praktische Vernunft weiter arbeiten und bei dessen Anwendung auf die konkreten Verhältnisse zugleich Billigkeit geübt werden sollte. Die Verfassung freier deutscher Reichsstädte war ihm in eben demselben Sinn von oben her und geheiligt, wie die der Fürstentümer. Über die Ver-

fassung des Deutschen Reichs im großen ließ er sich, während er gern ein recht kräftiges Kaisertum gehabt hätte, von den Juristen belehren, daß sie mehr eine aristokratische als eine streng monarchische sei. Dabei ermahnt er die Christen, vonseiten jener Obrigkeiten auch Unrecht zu erdulden, weil es ja doch noch von Gott gesetzte Obrigkeiten seien. Er warnt aber auch gewaltig und derb, wie kaum je ein anderer Theologe oder Kirchenmann, die Fürsten und Herren jeder Art vor einem Mißbrauch ihrer Gewalt; er will in einem Fürsten oder Kaiser, der selbst Gottesordnungen umstoße, keinen Landesvater und keine Obrigkeit mehr sehen, sondern vielmehr einen Wehrwolf. Und bei dem allen hat er, was wir nicht vergessen wollen, als Theolog, Prediger und Ausleger des göttlichen Wortes sich grundsätzlich enthalten, ins Einzelne der weltlichen Gesetzgebung oder in die Auslegung des bestehenden weltlichen Rechtes dreinzureden. Das, sagt er, sei die Sache der Rechtsverständigen, wenn er auch daneben mit einem alten Volkswort den Juristen nachsagen konnte, daß sie schlechte Christen seien. Kannte er doch seine Regel: „Ein jeder lern' seine Lektion, so wird es wohl im Hause stohn."

Wir fragten, ob nicht derselbe Luther auch den weltlichen Wissenschaften freie Bahn gebrochen habe. Und hierfür haben wir nun nicht etwa bloß im allgemeinen daran zu denken, daß der Geist der Freiheit und Selbständigkeit, wie er auf religiösem Gebiete durchdrang, auch dorthin seine Konsequenzen habe treiben müssen; sondern wir denken jetzt ganz besonders an Luthers eigene geistige Beschäftigung mit den weltlichen Dingen, wie er in die Betrachtung der Natur, ihrer Schönheit und Ordnung mit Lust sich vertiefte, wie er gern, wenn er nur Muße dazu gefunden hätte, der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit, den Geschicken der Völker und sonderlich der Geschichte seines lieben deutschen Volkes nachgegangen wäre. Er hatte daran seinen Genuß, indem er wußte, auch alles dies sei unserm Geist und Gemüt von Gott zugeteilt, sich frei daran zu laben und darin zu üben. Ist aber da die nächste Folgerung nicht die, daß hier unser Geist auch eine von Gott zugeteilte Aufgabe ernsten, gewissenhaften Forschens und zusammenhängenden, selbständigen Erkennens sieht,

daß er auch hier, in Natur und Geschichte ein Buch der Wahrheit findet, welches nach seinen eigenen Zusammenhängen und Gesetzen mit den unserm Geist verliehenen Kräften verstanden und durchdrungen sein will?

Und giebt es denn überhaupt für unser sittliches Leben in dieser Welt einen Schritt, bei dem wir nicht der Freiheit uns zu freuen und den Weisungen zu folgen hätten, die wir den Glaubenszeugnissen unseres Luther verdanken? Ruft er doch für jede Berufsthätigkeit, für die unscheinbarste, so gut wie für die glänzendste, ein Glaubenswort uns zu: du dienst darin deinem Gott und Vater, der Herr des Himmels und der Erde steht dir zur Seite, ihm bist du mit deinem Dienst so viel wert und viel mehr wert, als die sogen. hohen und geistlichen Herren oder die stolzen, weltflüchtigen Heiligen. Gilt doch für jedes Haus das Glaubenswort, auf das hin er selbst seine Käthe heimgeführt und seines Hausstandes mit ihr und seinen Kindern trotz alles Schmähens und trotz alles Naserümpfens anderer, Gott zu Dank, sich gefreut hat, — das Glaubenswort, daß vor allem eben dieser natürliche Stand mit allen seinen Schätzen und Beschwerden eine heilige, von Gott gestiftete und gesegnete Ordnung sei. Denn nicht bloß gelästert wurde er damals wie noch heute von den Papisten über seine Ehe; sondern es rümpften auch manche hochgebildete und gelehrte Leute die Nase über den großen Mann, der in einen so ordinären Lebensstand herabsteige. Wie ist doch seither eben durch ihn für uns und wahrlich nicht bloß für uns Protestanten, sondern auch für die große Menge unserer katholischen Volksgenossen die sittliche Anschauung eine andere geworden!

In eben demselben Sinn und Geist hat endlich der große Mann, dessen Lebensaufgabe und Streben der ganzen Christenheit galt und dessen Name von so vieler Völker Zungen heute gefeiert wird, speziell s e i n e m einzelnen Volk dienen, hat selbst ein echter Deutscher sein und bleiben wollen. Wohl war ja schon seine ganze natürliche Geistes- und Gemütsart echt deutsch und zog ihn zu seinen Deutschen hin. Aber was galt vor dem Urteil der römisch-katholischen Kirche, in der er herangebildet war, eine solche Nationalität und gar die deutsche, die der deutschen Bestien, wie

er sie in Rom nennen hörte? Was hatte sie für einen der Welt abgestorbenen oder stolz über die Welt sich erhebenden Mönch zu bedeuten? Erst als Luther im Glauben innerlich frei geworden war, wurden auch diese natürlichen Bande, die ihn an sein Volk und Vaterland banden, ihm überaus teuer und heilig. Für meine Deutschen, sagt er, bin ich geboren. Sein Eifer im Kampf für das Evangelium und eine evangelische Kirche gegen den Antichrist in Rom ist zugleich ein Eifern für die Freiheit, Größe und Ehre Deutschlands und seiner Kaiser gegen die Übergriffe, Erpressungen, Trügereien und Perfidieen der Päpste. Seinen Deutschen möchte er recht deutsch ans Herz sprechen. Er hält ihnen eigens ihre besonderen deutschen Untugenden und Laster vor. Er ruft sie zu dem teuern Evangelium hin, dessen sie jetzt vor allen andern Völkern gewürdigt seien. Und wenn er mit Schmerzen auf die arge Welt hinblickt, welche dieses Evangelium von sich abweise, so will ihm sein Herz gar brechen um seiner Deutschen willen, über welche er Gottes Gerichte schon mit Blutvergießen und Verwüstung herannahen sieht. Mit Freuden, zum Genuß für ihn selbst und zum Nutzen für sein Werk, lauscht er auf die Sprache seines Volks, erfrischt sich am Klang deutscher Lieder, treibt deutschen Humor, studiert die Volksweisheit im deutschen Sprichwort. Und eine höhere Fügung, deren Wege niemand ahnte, hat ihn für uns Deutsche noch viel weiter wirken lassen, als er selbst je denken und erstreben konnte. Um das Evangelium zu verkündigen und hiermit für das Heil der Seelen zu wirken, hat er sich seine deutsche Sprache erlernt und erschaffen, und sie ist, wie Jakob Grimm sagt, Kern und Grundlage unserer jetzigen Schriftsprache geworden, sie eben hiermit Grundbedingung unserer ganzen gemeinsamen Litteratur, sie Grundbedingung und Bindemittel für eine deutsche Nation. Als Glaubensheld und kirchlicher Reformator hat er jenen Hohenzollern an Deutschlands Ostmark ermuntert, der unkeuschen Keuschheit und dem unnatürlichen geistlichen Ritterstaat ein Ende zu machen; und daraus ist ein Preußen hervorgegangen, das im Laufe der Jahrhunderte auch die politische Einigung Deutschlands unter einem selbständigen deutschen Kaisertum und einem evangelischen Kaiser ermöglicht und hergestellt hat.

So steht Luther, der Glaubensheld, mit seinem Wirken vor uns, — gewiß doch eine Gestalt aus einem Gusse. Diesem Geiste des Glaubens, der in ihm waltete und wirkte, sind dann auch alle die Mittel der Bildung dienstbar geworden, die Luther schon als Jüngling in sich aufgenommen hatte und nach Vermögen mehrte. Alle die Gaben, mit welchen schon die Natur ihn so reich ausgestattet, werden von diesem Geiste durchdrungen und verklärt, die gewaltige, urwüchsige, durch keine leibliche oder psychische Drangsal zu erdrückende Kraft und Elasticität seiner Seele, der feste Wille, der scharfe, schlagfertige Verstand, das tiefe und zugleich so tief erregbare Gemüt, das besonders uns Deutsche anheimelt.

Müssen wir nun heute etwa auch noch eigens die Schatten hervorziehen, die neben einem so vielseitigen Lichte stehen, die Schlacken, die neben dem edelsten Geistesfeuer liegen, die ungebändigten Naturelemente, die doch da und dort noch hervorbrechen? etwa die Ergüsse eines furchtbaren, groben und plumpen Zornes gegen die Mächte der Finsternis und des Truges, mit denen er sich im Kampf wußte? oder den Starrsinn, mit welchem, wie man ihm vorwirft, der Mann, der so oft allein für die Wahrheit eintreten mußte, doch auch Wahrheitsmomente bei diesem und jenem Gegner übersah und deshalb vielleicht da und dort eine noch mögliche Vermittelung zurückstieß? oder die Worte derber Natürlichkeit, in welchen der sonst so ernst und so zart redende Mann wohl bei heiterer Laune sich gehen ließ? Wir können darüber getrost sagen: Luther hat doch stets sich die sittliche Reinheit bewahrt, der alles schlüpfrige, feinere oder gröbere unzüchtige Geschwätz zuwider war, während dasselbe damals bei Mönchen, geistlichen Herren und gebildeten Geistern den weitesten Zutritt hatte; und auch bei allem Starrsinn und allen Zornesausbrüchen, mit denen er, wie er selbst sagt, zum groben Keil für grobe Klötze geworden ist, eifert er nie für seine Person, sondern für seine heilige Sache, und will in den Gegnern, auch wenn sie über seine Person noch so sehr lästern und lügen, nicht diese Personen treffen, sondern die Macht der Finsternis, die er in ihnen vertreten fand. Aber seinem eigenen Sinne gemäß haben wir noch viel mehr

daran zu erinnern, daß er selbst fort und fort das demütige Bekenntnis aussprach, ein schwacher, unreiner, sündhafter Mensch zu sein, der alles der vergebenden Gnade Gottes verdanken müsse, und daß er zu unserem Meister und Vorbild nimmermehr sich machen wollte, sondern nur den Herrn, dessen unwürdiges Werkzeug er sei.

In Luthers eigenem Sinn und mit seinen eigenen Worten lassen Sie uns auch hier schließen. Was wir hier feiern, ist der Schatz, der in ihm uns von oben geschenkt und in diesem Jahr des Jubiläums und namentlich am heutigen Tage wie neu vor uns ausgebreitet ist. Nun, Luther selbst hat einst im Hinblick auf eine solche Zeit gnädiger Heimsuchung seinem Volk also zugerufen: „Ihr lieben Deutschen, kauft, weil der Markt vor der Thür ist! brauchet Gottes Gnade und Wort, weil es da ist! denn das sollt ihr wissen, Gottes Wort und Gnade ist ein fahrender Platzregen, der nicht wiederkommt, wo er einmal gewesen ist; Undank und Verachtung läßt ihn nicht bleiben. Darum greife zu und halte zu, wer greifen und halten kann; faule Hände müssen ein böses Jahr haben.“ Greifet zu und haltet! Dazu segne Gott uns diese Feier. Amen.

II. Rede des Rectors, Prof. Dr. Boretius.

Hochverehrte Festversammlung!

Unsere Universität hat beschlossen, den Tag, welchen heute das deutsche Volk feiert, durch eine besondere Feier festlich zu begehen, eingedenk dessen, daß sie die Universität Wittenberg in sich aufgenommen hat, unter deren Professoren der größte und einzigartige Martin Luther war. Nichtsdestoweniger müssen wir es frei bekennen, daß wir kein Recht haben, heute den Ruhm unseres Standes, nicht einmal den Ruhm der Wissenschaft besonders zu feiern. Luther war allerdings, wie Melanchthon, den wir mit mehr Recht für unseren Stand in Anspruch nehmen können, Professor; die Ausübung seines akademischen Berufes hat immer-

hin klärend und befestigend in Luther für seinen höheren Beruf gewirkt, und von einem Akt des eigentümlich akademischen Lebens, der Einladung zu einer Disputation, nahm, ihm selbst freilich unbewußt, Luthers Werk seinen Ausgang. Aber dennoch war Luthers akademisches Wirken nur von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung für die Vollführung der Aufgabe seines Lebens. Luthers Auditorium waren nicht die Studenten, ob sie auch zu Tausenden in das kleine Wittenberg zogen, sondern war das deutsche Volk, welches er, den großen Propheten des Alten Bundes vergleichbar, aufrüttelte aus Sinnenlust und Abgötterei, welches er als sieghafter Held befreite von dem Joch des Romanismus. Und selbst nicht einmal als Mann, der im Bereich menschlicher Wissenschaft seinen Schwerpunkt suchte und fand, haben wir ein Recht, Luther zu feiern; vielmehr können wir inbezug auf ihn, der Schönmalerei nach keiner Richtung weder verlangt noch verträgt, unumwunden zugestehen, daß er auch guten Elementen, welche die Wissenschaft seiner Zeit bot, unzugänglich geblieben, selbst spröde gegen sie sich verhalten hatte. Wie denn selbst Melanchthon darüber klagen konnte, daß Luther nicht mehr, als es der Fall war, von dem bildenden Geist der humanen Wissenschaften durchdrungen und seine derbe Art dadurch gemildert worden sei, eine Klage, die wir bei Melanchthon, der mit Luther manchmal auch seine liebe Not hatte, verstehen, aber von unserem, ferner genommenen Standpunkt nicht werden teilen können, weil gerade Luthers derbe, von des Humanismus Blässe nicht angekränkelte Art dazu gehörte, um durchzudringen und dem Volke das zu werden, was er ihm geworden ist. Nicht der Mann des Wissens und der Wissenschaft, sondern der Held des Glaubens ist und bleibt Luther, und von wie vielen Seiten heute und in diesen Tagen Luther gefeiert wird: voll gerecht wird ihm nur der, und in seinem eigenen Sinne feiert ihn nur der, der in Luther den Mann preist, der aus dem Weihrauchdunst der katholischen Kirche, in welchem schließlich kaum noch etwas anderes als die Jungfrau Maria zu erkennen war, Gott wieder in Klarheit hervortreten ließ, der Papsttum und Priestertum, mit dem die römische Kirche Gott seinem Volke verbarrikadiert hatte, aus dem Wege räumte und

kräftig beiseite schob, der als alleinigen Mittler Christus zu Ehren brachte, nur ihm die alleinige aber sichere Vermittelung zwischen dem sündhaften Menschen und dem gnadenreichen Gott überließ.

Aber Luthers glaubensstarke und gottesfrohe Art erwies sich allerdings für die verschiedensten Gebiete menschlicheu Lebens so fruchtbar und befruchtend, daß auch das wissenschaftliche Forschen nicht leer ausgegangen ist bei der Saat, welche Luther gestreut. Es könnte lange geredet und viel gestritten werden über den Einfluß, welchen die Reformation auf die Entwickelung der Wissenschaften geübt, und es könnte sogar vielleicht die Ansicht verteidigt werden, daß dieser Einfluß zunächst und im 16. und 17. Jahrhundert nicht zu ergiebig sich erwiesen hätte. Aber in aller Kürze und schwer bestreitbar läßt sich sagen, daß die obersten und großen Lebensbedingungen wissenschaftlichen Forschens in höchster Vollendung von Luther zum Ausdruck gebracht worden sind und ein besseres Vorbild auf diesem Gebiete nicht denkbar ist, als Martin Luther. Denn was ist wissenschaftliches Forschen aller Art als ein Zurückgehen auf die Quellen unserer Erkenntnis, so weit sie uns irgend zugänglich sind, und Nicht-sich-beruhigen bei dem, was andere aus den Quellen geschöpft und abgeleitet haben oder haben wollen? Luther aber hat in wahrhaft großartiger Weise die christliche Wissenschaft auf die heiligen Originale und auf diese allein zurückgeführt; die unendliche Überwucherung, den Berg von Lügen, unter welchem in einer Reihe von Jahrhunderten die römische Kirche die heiligen Überlieferungen vergraben hatte, hat er so energisch wie kein anderer beseitigt, die selbst den Priestern vielfach unbekannte Bibel hervorgeholt und zum Gemeingut des Volkes gemacht, sie auch als akademischer Lehrer immer wieder und wieder erklärt, unbekümmert um die Scholastiker seiner und der vorangehenden Zeit, unbekümmert selbst um viele der Kirchenväter, nichts als diese Quelle gelten lassend.

Und wie in der Quellenmäßigkeit, so steht auch in der Freiheit der Forschung Luther als Vorbild wissenschaftlichen Strebens da, welches keine anderen Schranken als die des eigenen Erkennens duldet. Luthers Bruch mit der Tradition auf religiösem und kirchlichem Gebiet war eine That unvergleichlicher Geistesfreiheit,

und vielleicht als das höchste Zeichen innerer Befreiung darf man ansehen, daß er selbst mit dem von ihm so ernst genommenen Mönchsgelübde entschlossen brach, sobald er mit seinem Gewissen über die Berechtigung dieses Gelübdes im reinen war. Wenn die Freiheit Luthers in Sachen des Glaubens ihre Schranke sich setzte in den Worten der heiligen Schrift, so kann zwar Wissenschaft von menschlichen Dingen diese Schranke nicht für sich anerkennen, sofern die Bibel eine Urkunde des Glaubens nicht etwa der Rechtssatzungen oder der Naturerkenntnis ist: aber bei den eng gesteckten Grenzen menschlichen Erkennens wird doch auch menschliche Wissenschaft allzeit dessen eingedenk zu sein haben, daß Gottesfurcht, wenn auch nicht alles Wissens, so doch aller Weisheit Anfang ist.

Endlich aber darf uns Luther ein Vorbild sein in seiner Überzeugungstreue und in seinem mannhaften, vor keiner Macht der Erde sich beugenden Mut des Bekennens in dem, was er als wahr erkannt. Oft und auch in neuster Zeit ist in Frage gestellt worden, ob Luther am Schluß des Wormser Reichstags die Worte: „Hier steh' ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen!" gesprochen habe. Es verschlägt wenig, ob Luther gerade am 18. April 1521 diese Worte gebraucht hat, da in Luthers gesamter reformatorischer Thätigkeit diese Worte in vollendetster Weise zum Ausdruck gelangt sind, und wenn er sie thatsächlich nicht gebraucht haben sollte, so wäre der Volksinstinkt um so höher anzuerkennen, der sie erfunden und so wie kein anderes Lutherwort lebendig erhalten hätte. War Luther seiner Sache gewiß, so fragte er nichts nach den Menschen, und wahrhaft herzerfrischend wirkt doch die stolze Gewißheit, mit der er, der wahrlich gewillt war, dem Kaiser und den Fürsten zu geben, was ihrer war, dem Kurfürsten bei der Rückkehr von der Wartburg schrieb: „Ich komme gen Wittenberg in gar viel höherem Schutze denn des Kurfürsten; ja, ich halt', ich wollte Eure Kurfürstl. Gnaden mehr schützen, wie sie mich schützen könnte", und wie er auf die Frage, was der Kurfürst in seiner Sache thun solle, mit einem runden und kurzen „Gar nichts" antwortete.

Mit seltenem Eifer feiert heute unser Volk seinen Reformator

der Kirche und des Glaubens. Wir wollen deshalb unsere Zeit nicht rühmen, denn manche Zufälligkeit kommt diesem Eifer zugute. Aber ein erfreuliches Zeichen bleibt auch trotz eines notwendigen Abzuges dieser Eifer doch, zumal wenn wir daran denken, daß heute vor hundert Jahren — man frage die Zeitschriften und Zeitungen jener Tage —, in einer Zeit, die wegen ihres fester begründeten Kirchentums oft gepriesen wird, niemand daran dachte, Luthers dreihundertjährigen Geburtstag zu feiern, und die Mehrzahl der Gebildeten nur Sinn hatte entweder für Diderot und Rousseau, oder für Werthers Leiden und die Räuber, oder für Geisterseherei und ähnlichen Spuk. Der Eifer freilich würde wenig Wert haben, wenn er flüchtig verrauchte und von der Grundstimmung des heutiges Tages nicht das Beste dauernd zurückbliebe. Und so wollen wir heute an Luthers Gedenktage wünschen und bitten, daß in unserm Volk stark bleiben wolle Geistesfreiheit, gegründet in Gotteskindschaft, und daß der deutschen Wissenschaft und dieser unserer Universität nie fehlen mögen treue und gewissenhafte Forscher, freie und gottesfürchtige Geister, standhafte und furchtlose Bekenner!

3.

Luther als Bibelübersetzer.

Vortrag in der Versammlung des Evangelischen Vereins der Provinz Sachsen am 22. Oktbr. 1883

gehalten von

D. Ed. Riehm.

Unter den segensvollen Gaben, welche Gottes Gnade unserem deutschen Volke durch D. Martin Luther geschenkt hat, darf man

die deutsche Bibel die größte und edelste nennen. Mit gutem Grund hat man gefragt: wenn unter den Segnungen der Reformation diese eine fehlte, wo wären die übrigen geblieben? Im Jubeljahr des 400jährigen Geburtstags Luthers ziemt darum vor allem auch eine neue Erinnerung daran, welch großen, unvergänglichen und nicht veraltenden Schatz unser Volk an seiner Lutherbibel besitzt. Eine flüchtige Stunde reicht freilich nicht hin, den hohen Wert dieses Schatzes allseitig aufzuzeigen. Ich muß mich auf einige Hauptgesichtspunkte beschränken, muß auch darauf verzichten, meine Bemerkungen genügend mit Beispielen zu belegen und zu veranschaulichen. Es möge mir darum von vornherein verstattet sein, auf eine noch lange nicht so, wie sie es verdient, bekannte und beachtete Schrift hinzuweisen, die in diesem Jubeljahr kein evangelischer Theologe ungelesen lassen sollte; ich meine die 1847 in Nürnberg erschienene Schrift des Dr. Georg Wilhelm Hopf: „Würdigung der Lutherschen Bibelverdeutschung mit Rücksicht auf ältere und neuere Übersetzungen."

Die Entstehungsgeschichte der Lutherbibel von jener Frucht der unfreiwilligen Muße auf der Wartburg, dem Neuen Testament von 1522 an bis zu der ersten ganzen Bibel von 1534 und weiter bis zu der Ausgabe letzter Hand von 1545 darf ich in ihren Grundzügen und in vielem Detail als allbekannt voraussetzen [1]); und diese oder jene minder bekannte Einzelheiten daraus mitzuteilen, halte ich heute nicht für meine Aufgabe. Das aber wäre nicht im Sinne Luthers, wenn wir von seinen Verdiensten als Bibelübersetzer reden wollten, ohne zugleich seiner treuen Gehilfen zu gedenken. Hat er doch schon von der Wartburg aus über sein Vorhaben an Amsdorf geschrieben (13. Januar 1522): „Es ist ein groß Werk und würdig, daß wir alle daran arbeiten, weil es zum gemeinen Besten gereichet"; und wiederum: „Das A. T. werde ich nicht anrühren können, wo ihr nicht dabei seid und helfet" [2]). Von Hieronymus sagt er in den Tischreden

1) Vgl. Heinr. Schott, Gesch. der teutschen Bibelübersetzung D. Martin Luthers, Leipzig 1835.

2) Vgl. Schott, S. 32.

(Luthers Werke, E. A. 57, 4): „Er hätte nicht übel gethan, wenn er einen gelehrten Mann oder zween hätte zu sich gezogen zur Translation; da hätte sich auch der heilige Geist desto kräftiger sehen lassen nach dem Spruch Christi: wo ihrer zween oder drei in meinem Namen versammelt sind, da will ich mitten unter ihnen sein. Und Verdolmetscher oder Translatores sollen nicht alleine sein; denn einem einigen Mann fallen nicht allezeit gute et propria verba zu.“ In der Vorrede auf das A. T. von 1523 erklärt er (E. A. 63, 25): „Summa, wenn wir gleich alle zusammen thäten, wir hätten dennoch alle gnug an der Bibel zu schaffen, daß wir sie ans Licht brächten, einer mit Verstand, der andere mit der Sprach. Denn auch ich nicht allein hierinnen hab' gearbeitet, sondern dazu gebraucht, wo ich nur jemand hab' mögen überkommen.“ — Vor allem war von Anfang an Melanchthon sein treuer Helfer. Schon Luthers Wartburgarbeit hat er vor dem Druck revidiert, seinerseits über antiquarische Einzelheiten, wie über die im N. T. erwähnten Münzen und Maße befreundete Gelehrte, besonders Joachim Camerarius, auch den Erfurter Arzt Georg Sturz zurate gezogen und Luthern das ganze N. T. „ausfeilen“ helfen. Die Ungeduld, mit welcher Luther die Veröffentlichung betrieb, scheint ihm aber dazu nicht die nötige Zeit gelassen zu haben. Wenigstens blieben eine Menge kleiner, für den Sinn weniger bedeutender Ungenauigkeiten in der Wiedergabe des griechischen Textes, auch wo der lateinische diesem genau entspricht, stehen, welche erst bei der gründlichen Revision des N. T.s, deren Frucht die wesentlich verbesserten Ausgaben vom Jahre 1530 enthalten, berichtigt worden sind [1]). Auch diese Revision war die gemeinsame Arbeit Luthers und Melanchthons, und gerade die Berichtigungen dieser kleinen Ungenauigkeiten sind aller Wahrscheinlichkeit nach großenteils auf Rechnung des letzteren zu setzen. Auch von den kanonischen und apokryphischen Schriften des A. T.s hat Luther nichts veröffentlicht, ohne daß M. Philippus

[1]) In Bindseil u. Niemeyer, D. M. Luthers Bibelübersetzung nach der letzten Originalausgabe, kritisch bearbeitet (7 Bde., Halle 1845—1855), findet man viele Belege dafür.



seine Übersetzung zuvor revidiert hätte; ja die Mithilfe desselben erschien ihm so nötig, daß er hauptsächlich aus diesem Grunde die Arbeit an den Propheten einstellte, so lange Melanchthon durch seine Reise zu dem zweiten Reichstag in Speier (1529) zu helfen verhindert war. Daß die Übersetzung der zwei Makkabäerbücher überhaupt nicht von Luther, sondern von Melanchthon herrühre, ist freilich nur ein von Chyträus verschuldeter Irrtum[1]). — Spalatins Rat und Beihilfe nahm Luther bezüglich einzelner zutreffender deutscher Ausdrücke, darunter der Edelsteine und der Tiernamen, brieflich in Anspruch[2]). — Für das Verständnis des alttestamentlichen Grundtextes aber waren neben Melanchthon seine Haupthelfer der auf seinen Vorschlag nach Wittenberg berufene Lehrer des Hebräischen Matthäus Aurogallus und bei der Übersetzung der Propheten der seit 1528 in Wittenberg angestellte, auch in der Naturwissenschaft bewanderte Hebraist Kaspar Cruciger[3]). Diese Hebraisten haben ihn namentlich durch Vergleichung der sogen. chaldäischen Paraphrasen und der rabbinischen Kommentare unterstützt; denn Luthers eigene Kenntnis derselben war — wie noch seine Enarrationes in Genesin beweisen — nur eine mittelbare, fast durchweg aus Nikolaus Lira, dann und wann auch aus Hieronymus und aus St. Pagninus geschöpfte[4]). — Endlich ist aus Mathesius bekannt, daß die gründliche Revision der ganzen Bibelübersetzung, insonderheit des A. T.s, welche Luther im Jahre 1539 begonnen hat, und deren Frucht in den Ausgaben von 1541 ans Licht trat, in allwöchentlichen Konferenzen eines von Luther berufenen „Sanhedrin von den besten Leuten, so desmals vorhanden“, vorgenommen worden ist; regelmäßige Mitglieder dieses Sanhedrin waren außer Melanchthon, Cruciger und Aurogallus der mit der lateinischen Bibel besonders vertraute D. Joh. Bugenhagen, Justus

[1]) Vgl. Schott a. a. O., S. 34f. 41. 55. 56ff. 60. 71. 91.

[2]) Vgl. Schott, S. 34. 89f.

[3]) Vgl. Schott, S. 69. 88. 91.

[4]) Vgl. Siegfried: „Raschis Einfluß auf Nikolaus v. Lira und Luther in der Auslegung der Genesis“, in Merx, Archiv f. wissenschaftl. Erforschung des A. T.s I, 428—456; II, 39—65.

Jonas und der Korrektor der Luffttschen Offizin, M. Georg Rörer; auch nahmen zuweilen auswärtige Gelehrte an den Beratungen teil, namentlich der Leipziger D. Bernhard Ziegler, der übrigens Luthers Neigung zu christologisierender Exegese manchmal übeln Vorschub leistete [1]), und der um jene Zeit in Tübingen und Nürnberg angestellte D. Johann Forster, dessen Urteil über dunkle Stellen Luther nach Melanchthons Zeugnis auch sonst gern eingeholt hatte. — So dankbar aber Luther die Mithilfe seiner Freunde anerkannt und vor der Welt gerühmt hat, so hatte er doch ein gutes Recht, von seiner Übersetzung zu sagen (E. A. 65, 105): „Es ist mein Testament und meine Dolmetschung und soll meine bleiben und sein." Die schöpferische Arbeit gehörte ganz ihm an; die seiner Mitarbeiter bestand nur in der Handreichung und dem Ausfeilen und Nachbessern im einzelnen; und auch das Ausfeilen und Nachbessern war weit überwiegend Luthers eigene Aufgabe, der er mit rastlosem Eifer und gewissenhafter Sorgfalt sein Leben lang obgelegen hat. Seine Gehilfen haben ihn auch stets als den von Gott berufenen Bibelübersetzer, der allein der großen Aufgabe gewachsen sei, geehrt.

Man muß sich die Aufgabe vergegenwärtigen, welche Luther sich gestellt hatte, um sein Meisterwerk richtig zu würdigen. Wer die zu seiner Zeit herrschenden Vorstellungen von der Übersetzungsaufgabe einigermaßen kennt, muß ihn schon in der klaren und sichern Auffassung derselben als genialen Bahnbrecher bewundern. Bekanntlich hat es schon vor Luther eine deutsche Bibel gegeben, deren älteste, bis jetzt bekannte, in Leipzig befindliche Handschrift aus dem Jahre 1343 von einem Mönch aus unserm Halle, Matthias (Martin?) von Beheim geschrieben ist, und von der bis zum Jahr 1518 in der hochdeutschen Mundart 14 verschiedene Ausgaben gedruckt worden waren [2]). Sie war eine Über-

[1]) Vgl. Riehm, Zur Revision der Lutherbibel (Halle 1882), S. 10f. Einen anderen Beleg findet man in Luthers „Enarrationes in Gen." zu Gen. 49, 10. Vgl. auch Luther, E. A. 22, 356f.

[2]) Der ersten gedruckten deutschen Bibel, der Mainzer, und damit auch allen folgenden vorlutherischen liegt im N. T. die Übersetzung zugrunde, welche



setzung der Vulgata, in welcher ohne alles Verständnis für die Eigenart sowohl der lateinischen als der deutschen Sprache der lateinische Text mechanisch und mit sklavischer Gebundenheit an den Buchstaben nachgebildet, oft genug auch völlig mißverstanden war. Da war factus est sermo domini durch „das Wort des Herrn ward gemacht", quid vobis videtur de Christo? durch „was ist euch gesehn von Christo?" gratias egit durch „er würkte Gnad", gratiarum actio durch „Würkung der Genaden" wiedergegeben. 2 Chron. 7, 1 liest man: „Und do salomon volbracht het vergiessend sein gebett, do steig ab feuer vom Hymel"; Luk. 1, 3 steht für visum est mihi assecuto omnia a principio: „ist auch mir gesehen worden, der ich fleyssigklichen von anfang alle ding begriffen hab" u. s. w.[1]) Gab nun schon die Vulgata, namentlich im Alten Testament, den Grundtext vielfach unlateinisch und oft ganz unverständlich wieder, so mußte eine derartige deutsche Übersetzung derselben den Sinn des Bibelwortes an unzähligen Stellen vollends verdecken, und es begreift sich, daß Matthesius die deutsche Bibel, die er in seiner Jugend gelesen, undeutsch, dunkel und finster nennt. Der gleichen verstand- und geschmacklosen Verdeutschungsmethode begegnet man auch in den gleichzeitigen Übersetzungen des Sallust, Livius, Virgil, Plinius; patres conscripti wird z. B. mit „o ihr zusammengeschriben vätter" übersetzt.

Darin nun daß sich Luther eine Übersetzung nicht der Vulgata, sondern des Grundtextes zur Aufgabe machte, folgte er nur der den „Quellen" zugewandten geistigen Strömung, welche schon der Humanismns herbeigeführt hatte. Aber es gehörte seine völlige Befreiung von den Fesseln der kirchlichen Autorität und sein in Gott starker Mut dazu, um als Bibelübersetzer dieser Strömung folgen und den zahlreichen und heftigen Anklagen seiner päpstlichen Gegner, daß er den „bewährten alten Text der christ-

---

in dem in München bei Huttler 1881 u. 1882 veröffentlichten Codex Teplensis enthalten ist.

[1]) Vgl. Hopf a. a. O., S. 15 ff. W. Grimm, Kurzgefaßte Gesch. der lutherischen Bibelübersetzung bis zur Gegenwart, mit Berücksichtigung der vorlutherischen deutschen Bibel (Jena 1884), S. 1 ff.

lichen Kirche" verlassen habe, Trotz bieten zu können. Dabei waren ganze Berge von Schwierigkeiten zu überwinden, die man sich bei dem damaligen Stande der Sprachwissenschaft und der Exegese und bei der Beschränktheit und Unvollkommenheit der Hilfsmittel, die Luther zugebote standen [1]), nicht groß genug denken kann. Er bezeugt ja auch wiederholt, besonders bezüglich des Hiob und der Propheten, wie er mit seinen Gehilfen habe schwitzen und sich ängstigen müssen, und wie sauer ihnen die Arbeit geworden sei, und zuweilen überkam ihn das Gefühl, als habe er sich zu viel unterwunden, sonderlich das Alte Testament zu verdeutschen [2]). Will man erkennen, wie Großes er trotzdem in der richtigen Wiedergabe des Grundtextes geleistet hat, so darf man natürlich nicht das jetzt gewonnene Verständnis desselben zum Maßstab nehmen. Den rechten Maßstab geben nur die damals vorhandenen sonstigen Bibelübersetzungen, insbesondere die vorzüglichste derselben, die damalige lateinische Kirchenbibel; und da durfte Luther ohne Frage in berechtigtem Selbstbewußtsein sagen (E. A. 63, 24), daß, wenn er sich auch nicht rühmen könne, alles erlangt zu haben, seine deutsche Bibel doch an vielen Orten lichter und gewisser sei, denn die lateinische. Zwar gebrauchte er die ihm seit seiner Erfurter Zeit vertraute Vulgata neben der Septuaginta immer als ein Haupthilfsmittel zum Verständnis des Grundtextes. Seine Übersetzung, zumal in ihrer ersten Gestalt, ist darum oft genug auch in solchen Stellen von der Vulgata oder Septuaginta abhängig, wo diese den Sinn des Grundtextes verfehlt haben [3]); und auch wo Luther einen andern Sinn ausdrückt, als die Vulgata, ist er doch manchmal weniger vom Grundtext, als von der unrichtigen lateinischen Übersetzung aus auf denselben geführt worden [4]). Aber zunächst wird man schon in den ersten Ausgaben, die einzige Stelle Hebr. 13, 16 und etwa noch Tob. 6, 19—23

---

1) Ein Verzeichnis derselben hat Hopf a. a. O., S. 48 ff. aufzustellen versucht.

2) Vgl. Schott a. a. O., S. 87. 91. 144.

3) Vgl. Hopf, S. 214.

4) So z. B. Gen. 6, 3 f. Jes. 2, 22; 28, 19 u. a.

setzung der Vulgata, in welcher ohne alles Verständnis für die Eigenart sowohl der lateinischen als der deutschen Sprache der lateinische Text mechanisch und mit sklavischer Gebundenheit an den Buchstaben nachgebildet, oft genug auch völlig mißverstanden war. Da war factus est sermo domini durch „das Wort des Herrn ward gemacht", quid vobis videtur de Christo? durch „was ist euch gesehn von Christo?" gratias egit durch „er würkte Gnad", gratiarum actio durch „Würkung der Genaden" wiedergegeben. 2 Chron. 7, 1 liest man: „Und do salomon volbracht het vergiessend sein gebett, do steig ab feuer vom Hymel"; Luk. 1, 3 steht für visum est mihi assecuto omnia a principio: „ist auch mir gesehen worden, der ich fleyssigklichen von anfang alle ding begriffen hab" u. s. w.[1]) Gab nun schon die Vulgata, namentlich im Alten Testament, den Grundtext vielfach unlateinisch und oft ganz unverständlich wieder, so mußte eine derartige deutsche Übersetzung derselben den Sinn des Bibelwortes an unzähligen Stellen vollends verdecken, und es begreift sich, daß Matthesius die deutsche Bibel, die er in seiner Jugend gelesen, undeutsch, dunkel und finster nennt. Der gleichen verstand- und geschmacklosen Verdeutschungsmethode begegnet man auch in den gleichzeitigen Übersetzungen des Sallust, Livius, Virgil, Plinius; patres conscripti wird z. B. mit „o ihr zusammengeschriben vätter" übersetzt.

Darin nun daß sich Luther eine Übersetzung nicht der Vulgata, sondern des G r u n d t e x t e s zur Aufgabe machte, folgte er nur der den „Quellen" zugewandten geistigen Strömung, welche schon der Humanismns herbeigeführt hatte. Aber es gehörte seine völlige Befreiung von den Fesseln der kirchlichen Autorität und sein in Gott starker Mut dazu, um als B i b e l ü b e r s e t z e r dieser Strömung folgen und den zahlreichen und heftigen Anklagen seiner päpstlichen Gegner, daß er den „bewährten alten Text der christ-

---

in dem in München bei Huttler 1881 u. 1882 veröffentlichten Codex Teplensis enthalten ist.

[1]) Vgl. H o p f a. a. O., S. 15 ff. W. G r i m m, Kurzgefaßte Gesch. der lutherischen Bibelübersetzung bis zur Gegenwart, mit Berücksichtigung der vorlutherischen deutschen Bibel (Jena 1884), S. 1 ff.

lichen Kirche" verlassen habe, Trotz bieten zu können. Dabei waren ganze Berge von Schwierigkeiten zu überwinden, die man sich bei dem damaligen Stande der Sprachwissenschaft und der Exegese und bei der Beschränktheit und Unvollkommenheit der Hilfsmittel, die Luther zugebote standen [1]), nicht groß genug denken kann. Er bezeugt ja auch wiederholt, besonders bezüglich des Hiob und der Propheten, wie er mit seinen Gehilfen habe schwitzen und sich ängstigen müssen, und wie sauer ihnen die Arbeit geworden sei, und zuweilen überkam ihn das Gefühl, als habe er sich zu viel unterwunden, sonderlich das Alte Testament zu verdeutschen [2]). Will man erkennen, wie Großes er trotzdem in der richtigen Wiedergabe des Grundtextes geleistet hat, so darf man natürlich nicht das jetzt gewonnene Verständnis desselben zum Maßstab nehmen. Den rechten Maßstab geben nur die damals vorhandenen sonstigen Bibelübersetzungen, insbesondere die vorzüglichste derselben, die damalige lateinische Kirchenbibel; und da durfte Luther ohne Frage in berechtigtem Selbstbewußtsein sagen (E. A. 63, 24), daß, wenn er sich auch nicht rühmen könne, alles erlangt zu haben, seine deutsche Bibel doch an vielen Orten lichter und gewisser sei, denn die lateinische. Zwar gebrauchte er die ihm seit seiner Erfurter Zeit vertraute Vulgata neben der Septuaginta immer als ein Haupthilfsmittel zum Verständnis des Grundtextes. Seine Übersetzung, zumal in ihrer ersten Gestalt, ist darum oft genug auch in solchen Stellen von der Vulgata oder Septuaginta abhängig, wo diese den Sinn des Grundtextes verfehlt haben [3]); und auch wo Luther einen andern Sinn ausdrückt, als die Vulgata, ist er doch manchmal weniger vom Grundtext, als von der unrichtigen lateinischen Übersetzung aus auf denselben geführt worden [4]). Aber zunächst wird man schon in den ersten Ausgaben, die einzige Stelle Hebr. 13, 16 und etwa noch Tob. 6, 19—23

---

1) Ein Verzeichnis derselben hat Hopf a. a. O., S. 48 ff. aufzustellen versucht.

2) Vgl. Schott a. a. O., S. 87. 91. 144.

3) Vgl. Hopf, S. 214.

4) So z. B. Gen. 6, 3 f. Jes. 2, 22; 28, 19 u. a.

und 8, 4 ausgenommen [1]), nicht leicht finden, daß Luthers Abhängigkeit von der Vulgata irgendwo einen unbiblischen Gedanken zur Folge gehabt hat. Sodann hat doch schon das erste Neue Testament Luthers so zahlreiche Berichtigungen der Vulgata nach dem Grundtext enthalten, daß seine päpstlichen Gegner nicht genug Zeter darüber schreien konnten [2]). Und in noch viel zahlreicheren Stellen hat Luther im Alten Testament die Vulgata nach seinem besseren Verständnis des Grundtextes berichtigt. Endlich zeigen auch die Verbesserungen der späteren Ausgaben, daß Luther mit der Zeit immer unabhängiger von den alten Übersetzern geworden und dem richtigen Verständnis des Grundtextes immer näher gekommen ist [3]). Bei alledem sind freilich auch noch in der Ausgabe letzter Hand genug Stellen übrig geblieben, in welchen der Sinn des Grundtextes infolge des Einflusses der lateinischen oder der griechischen Bibel verfehlt ist. Es läßt sich auch nicht in Abrede stellen, daß in einzelnen Stellen der wahre Sinn von den alten Übersetzern besser getroffen ist, als von Luther. Und auch an solchen Stellen fehlt es nicht, in welchen Luthers frühere Übersetzung richtiger war, als die spätere. Sein rastloses Streben, in dem er sich nie genug that, ging aber immer darauf, den Sinn des Grundtextes so treu als möglich wiederzugeben. — Wie ernstlich ihm daran gelegen war, hat er auch damit bewiesen, daß er es nicht verschmähte, die durch seinen Vorgang angeregten Bibelverdeutschungsversuche anderer sich zunutze zu machen, selbst wenn sie von so übelberüchtigten Männern herrührten, wie Hetzer

---

[1]) Hebr. 13, 16 hatte Luther anfangs übersetzt: „Der Wohlthat aber und des Mitteilens vergesset nicht; denn mit solchen Opfern verdienet man sich wohl um Gott“ (Vulg.: „talibus enim hostiis promeretur deus“). Über Joh. 6, 19—23 u. 8, 4 vgl. W. Grimm in den „Stud. u. Krit.“ 1883, S. 397 f.

[2]) Unter den 607 Stellen, die Emsers N. T. als solche bezeichnet, „wo Luther dem Text des N. T. zugethan und abgebrochen, wo er auch denselbigen durch falsche Glossen auf unchristlichen Verstand gezogen hat“, enthalten die meisten Abweichungen von der Vulgata.

[3]) Vgl. z. B. in Bindseils kritischer Bibelausgabe Stellen wie Matth. 9, 16; 23, 25. Mark. 9, 40. Luk. 16, 22 f. u. v. a.

und Joh. Denk, die ihm mit ihrer im Jahre 1527 in Worms erschienenen Prophetenübersetzung zuvorgekommen waren [1]). Und selbst von seinen schmähsüchtigen Kritikern, die er sonst als „Meister Klügling“ und „päpstliche Eselsköpfe“ verspottete, nahm er Belehrung an, wenn er etwas Gutes und Richtiges bei ihnen fand. Durch Wicels berechtigten Tadel hat er sich z. B. bestimmen lassen, in Jon. 2, 9 und Hos. 4, 8 die gegen die Papisten gemünzten falschen Übersetzungen: „aber die sich verlassen auf ihre Werke, die doch nichts sind, achten der Gnade nicht“ und „Sie geben Ablaß für ihre Sünden“ zu beseitigen; in Jer. 4, 27 das ganz verfehlte: „und ich will gar nicht schonen“ in das gegenteilige: „und will's doch nicht gar aus machen“, in Jes. 40, 10 das anfängliche „siehe seine Arbeit und sein Thun wird nicht ohne Frucht sein“ in „siehe sein Lohn ist bei ihm, und seine Vergeltung ist vor ihm“ zu verbessern, und in Hos. 7, 8 Wicels Übersetzung: „Ephraim menget sich unter die Völker“ aufzunehmen [2]). Selbst den tadelnden Bemerkungen des „Sudlers“ Hieron. Emser hat er einige Rechnung getragen, in Phil. 3, 20 nicht einmal zum Vorteil seiner Übersetzung; denn sein anfängliches „unsere Bürgerschaft aber ist im Himmel“ kam dem Sinn des Grundtextes näher, als die seit 1530 aufgenommene der Vulgata entsprechende Übersetzung Emsers: „Unser Wandel aber ist im Himmel“ [3]).

Auf das Verhältnis, in welchem Luthers Übersetzung zu der überlieferten Gestalt des hebräischen Textes steht, kann ich hier nicht näher eingehen. Ich will nur als einen weiteren Beleg dafür, wie ernstlich er bemüht war, den wahren Sinn des Grund-

---

[1]) Vgl. Schott, S. 50f. 54. 76ff. Hopf, S. 96f.

[2]) Vgl. Schott, S. 140. Hopf, S. 108ff. 273f. Auch das gar zu drastisch-anschauliche „und Krieger mit Bier zu zechen“ in Jes. 5, 18 hat Luther auf Wicels Tadel hin fallen lassen.

[3]) Mehr zu billigen ist, daß er durch Emsers Tadel sich bestimmen ließ, in den Evangelien den altkirchlichen Ausdruck „Thut Buße“ statt seines anfänglichen „Bessert euch“ wieder aufzunehmen, und die vielen griechischen Flexionsformen der Namen, über welche Emser spottete, „Luther sei so gar geckisch und greckisch worden in kurzen Jahren“, fast durchweg durch die üblichen lateinischen zu ersetzen. Vgl. Hopf, S. 110. 226.

textes selbständig und von der Tradition unabhängig zu ermitteln, das eine bemerken, daß er sich keineswegs einfach an die überlieferte Punktation hielt. Er wußte wohl, daß Moses und die Propheten nicht mit Punkten geschrieben haben; diese galten ihm als ein „neu Menschenfündlein“, und er argwöhnte, daß zuweilen sogar die Christusfeindschaft der Juden den wahren Sinn durch die beigesetzten Punkte habe verdecken wollen (E. A. 32, 356f.). Nicht selten, und zwar auch in Fällen, wo sein christologisches Interesse nicht ins Spiel kam, hat er sich darum bemüht, ohne Rücksicht auf das supra und infra scriptum der Rabbinen, den wahren Sinn des hebräischen Konsonantentextes zu ermitteln (vgl. z. B. zu Ps. 118, 12 E. A. 37, 264f.; zu Jes. 9, 5 E. A. 32, 356). Auch die ihm bekannten rabbinischen Auslegungen hat er oft eingehend geprüft und seine davon abweichende Übersetzung zu rechtfertigen versucht. — Nur in ganz vereinzelten Fällen, wo er trotz aller aufgewendeten Mühe zu keiner Gewißheit über den wahren Sinn gelangen konnte, oder wo ihm der Streit der Gelehrten über den Sinn dunkler Wörter für den Glauben und die Religion völlig bedeutungslos erschien, entschlug er sich weiteren Forschens, gestand wohl auch, er habe versuchen müssen, den Sinn zu erraten oder erklärte, danach wolle er die Zänker suchen lassen bis an den jüngsten Tag und wolle es dieweil verstehen, wie es gedeutscht sei [1]).

Man könnte nun freilich sagen: wenn es der Meisterschaft und der rastlosen Arbeit Luthers auch gelungen sein mag, im ganzen und großen den Grundtext getreuer wiederzugeben, als die damalige lateinische Kirchenbibel, so könne seine Übersetzung doch gegenüber dem jetzt gewonnenen besseren Verständnis des Grundtextes auf den Vorzug der Richtigkeit und Treue nicht mehr Anspruch machen. In der That ist ja auch nicht zu leugnen, daß die Lutherbibel gerade in dieser Beziehung am meisten als das, wenn auch noch so meisterhafte Werk einer bestimmten Zeit sich

---

[1]) Vgl. zu Ps. 16, 2 Erl. Ausg. 38, 136; zu Sach. 4, 12 E. A. 42, 222ff.; die Glosse zu Gen. 41, 43 u. die Enarrat. in Gen. zu Gen. 33, 18 u. 47, 2.

darstellt, das wie jedes Menschenwerk auch dem Veralten und der Besserungsbedürftigkeit unterliegt. In der genauen und richtigen Wiedergabe des Grundtextes ist Luthers Bibelübersetzung ohne Frage von manchen Neueren übertroffen. Indessen haben doch viele übertriebene Vorstellungen von der Inkongruenz der Übersetzung Luthers mit dem Grundtext. Nachdem Referent in einem Zeitraum von bald 20 Jahren alljährlich viele Wochen daran gewendet hat, zu prüfen, was an der Übersetzung Luthers berichtigungsbedürftig ist, darf er wohl glauben das wirklich vorhandene Maß jener Inkongruenz einigermaßen zu kennen. Zunächst ist zu konstatieren, daß Luther zwischen Übersetzung und Auslegung wohl zu unterscheiden wußte, und daß darum sehr viele ungeschichtliche, dem damaligen Stand der Exegese entsprechende Auffassungen namentlich alttestamentlicher Texte, die wir in seinen Kommentaren finden, auf seine Übersetzung keinen Einfluß geübt haben. Sodann kann ich versichern, daß ich je länger um so mehr erkannt habe, in wie hohem Maße unser Luther sich nicht nur in den Geist und Inhalt der heiligen Schrift eingelebt, sondern auch mit der Eigentümlichkeit der biblischen Ausdrucksweise vertraut gemacht hatte, und wie er dadurch instand gesetzt war, oft mit bewunderungswürdiger Sicherheit, oft auch mit genialer Divination in das richtige Verständnis des Grundtextes einzudringen. Man kann hundertfältig die Erfahrung machen, daß auch was auf den ersten Anblick besserungsbedürftig erscheint, bei genauerem Zusehen sich als treffliche deutsche Wiedergabe des wesentlichen Sinnes erweist. Und ganz abgesehen von den Stellen, in welchen auch unsere heutige Exegese über den wahren Sinn noch nicht einig ist und auch der von Luther ausgedrückte noch seine Vertreter hat, auch die Fälle sind nicht ganz selten, in welchen die Einmütigkeit der heutigen Exegese in einer von Luther abweichenden Auffassung vor einer gründlichen neuen Untersuchung sich mehr als eine konventionelle, denn als eine solid begründete zeigt. Dazu betrifft ein guter Teil des Berichtigungsbedürftigen, wenn es auch für das genauere Verständnis nicht ohne Bedeutung ist, gar nicht unmittelbar das Gebiet des Glaubens und der Religion. Und endlich giebt Luther, auch wo er entschieden falsch übersetzt, zwar

öfters einen über den Inhalt des betreffenden Schriftworts und über die geschichtliche Offenbarungsstufe, der es angehört, hinausgreifenden Sinn, dabei aber immer aus der Schrift selbst und aus den Tiefen der christlichen Erfahrung geschöpfte Wahrheiten. Ich darf mich für alles dies auch auf das Zeugnis der verehrten Männer berufen, deren Mitarbeiter im Werke der Bibelrevision ich sein durfte; sie werden gewiß alle mit mir der Überzeugung sein, daß auch bezüglich der richtigen Wiedergabe des Grundtextes die Lutherbibel im großen und ganzen ein Meisterwerk ist und bleibt, und daß die erforderliche Besserungsarbeit daran in keinem wesentlich andern Verhältnis zu Luthers Arbeit steht, als einst jene Mitarbeit seiner Gehilfen.

Der hohe Wert der Lutherbibel und ihre Unersetzbarkeit durch eine neuere den Grundtext genauer wiedergebende Bibel beruht aber in erster Linie auf der Art und Weise, wie Luther das von ihm gewonnene Verständnis des Grundtextes zum Ausdruck gebracht hat. Aus seinem an Wenceslaus Linck in Nürnberg gerichteten Sendschreiben über das Dolmetschen (von 1530) und aus seiner Schrift „Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens“ (von 1533) ist bekannt, wie klar ihm die deutsche Volksbibel als Ziel seines Strebens vor Augen stand. Jene sklavisch treue Nachbildung lateinischer, griechischer oder hebräischer Konstruktionen und Ausdrucksweisen geißelt er als lächerliche Thorheit der Buchstabilisten. „Ich habe“ — sagt er (E. A. 65, 109) — „deutsch, nicht lateinisch noch griechisch reden wollen, da ich deutsch zu reden im Dolmetschen fürgenommen habe.“ Von einer deutschen Bibelübersetzung wird auch heutzutage jeder Einsichtige nach der Sinngetreuheit vor allem fordern, daß sie den Gesetzen und der Art der deutschen Sprache entspreche. — Zu dem Ideal einer guten Übersetzung gehört nach unsern Begriffen allerdings weiter das, daß sie auch in der Ausdrucksweise den Grundtext so genau nachbilde, als es möglich ist, ohne die Klarheit und Verständlichkeit zu beeinträchtigen und dem deutschen Sprachgebrauch Gewalt anzuthun. In welchem Maße dies geschehen kann, das hängt aber wesentlich von dem Zwecke ab, den der Übersetzer verfolgt, und von den Lesern, für welche die Übersetzung bestimmt ist.

Wer darauf ausgeht, die Eigentümlichkeit des Originals nach Inhalt und Form möglichst vollständig wiederzugeben, so daß das nationale, zeitalterliche und selbst das individuelle Gepräge desselben auch in der Übersetzung erkennbar wird, der muß die eigene Sprache der fremden möglichst anbequemen und, so viel es dieselbe immer zuläßt — und unsere bildsame deutsche Sprache ist ja vor andern dazu geeignet —, das Satzgefüge, die Wortstellung, die Redewendungen, die Bilder und Tropen, kurz den ganzen Charakter der Darstellung kunstmäßig nachzubilden suchen. Aber wie wertvoll eine solche Übersetzung auch sein kann, nur ein gebildeter Leserkreis, der mit der kunstvolleren Gestaltung unserer Muttersprache schon vertraut ist, wird sie zu würdigen und recht zu verstehen vermögen. Luthers Absehen war ein anderes. Er wollte Gottes Wort seinem lieben deutschen Volk in seiner eigenen, für klein und groß, gebildete und ungebildete verständlichen Sprache darbieten. Da kam alles in erster Linie auf den Inhalt an; ihn so klar und verständlich als möglich auszudrücken, war die Hauptaufgabe, gegen welche die einer Nachbildung der Darstellungsform zurücktreten mußte. Die praktisch-volkstümliche Bestimmung seiner Übersetzung erlaubte Luther nicht, in der Anbequemung der deutschen Sprache an die hebräische und griechische so weit zu gehen, als es die Bildungsfähigkeit derselben zuließ; was der Schlichtheit und Einfachheit der Rede, die der gemeine Mann führt und versteht, allzu fremdartig ist, das mußte er meiden. Es ist ja bekannt, wie er Spalatin erklärte, „Schloß- und Hofwörter“ könne er nicht brauchen, und an Linck schrieb (E. A. 65, 110): „Man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den gemeinen Mann auf dem Markt fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und danach dolmetschen; so verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet.“ So ergab sich für ihn der Grundsatz (E. A. 37, 258): „Wer deutsch reden will, der muß nicht der hebräischen Worte Weise führen, sondern muß darauf sehen, wenn er den hebräischen Mann verstehet, daß er den Sinn fasse und denke also: Lieber, wie redet der deutsche Mann in solchem Fall? Wenn er nun die deutschen Worte hat, die hierzu dienen, so lasse er die hebräischen Worte fahren und spreche frei den Sinn heraus aufs

beste, so er kann." Nach diesem Grundsatz hat er viele Bilder und Tropen, die dem Vorstellungskreis unseres Volkes gar zu fremd sind, beseitigt, hebräische und griechische Redeweisen und zuweilen im Spruchbuch und Jesus Sirach selbst ganze Sprichwörter durch gebräuchliche deutsche ersetzt, wo die Kürze des Ausdrucks den Text dunkel und unverständlich gemacht hätte, durch Umschreibungen nachgeholfen, kurz der Art der deutschen Volkssprache und dem Verständnis des gemeinen Mannes überall volle Rechnung getragen. Von solcher Freiheit gegenüber der Darstellungsform, die er sich von Anfang an mit klarem Bewußtsein genommen, macht er in den späteren Ausgaben immer ausgiebigeren Gebrauch; am allermeisten in dem biblischen Buch, auf welches er die größte Sorgfalt verwendet hat, in dem Psalter; da zielen weitaus die meisten späteren Änderungen darauf, die Übersetzung nicht wortgetreuer, sondern deutscher und verständlicher zu machen, wie denn Luther in der Nachrede zu dem Psalter von 1531 selbst erklärt (E. A. 37, 105), sein früherer Psalter sei an vielen Orten dem Hebräischen näher und dem Deutschen ferner, der neue aber dem Deutschen näher und dem Hebräischen ferner [1]). In einzelnen Fällen ist Luther allerdings in diesem Verdeutschungsstreben zu weit gegangen, aber auch nur in einzelnen Fällen; sonst muß man mit Goethe [2]) urteilen, daß gerade dieses Verfahren seine Übersetzung erst recht geeignet gemacht hat, die deutsche Volksbibel zu werden. Auch von uns wird niemand manche ganz freien, aber doch den wesentlichen Sinn treffenden Übersetzungen mit solchen, welche die

---

1) Vgl. Schott, S. 67. Hopf, S. 117f.

2) Goethe, Aus meinem Leben, Tl. III, B. 11: „Daß dieser treffliche Mann (Luther) ein in dem verschiedensten Stile verfaßtes Werk und dessen dichterischen, geschichtlichen, gebietenden, lehrenden Ton uns in der Muttersprache wie aus einem Gusse überlieferte, hat die Religion mehr gefördert, als wenn er die Eigentümlichkeiten des Originals im einzelnen hätte nachbilden wollen. Vergebens hat man nachher sich mit dem Buche Hiob, den Psalmen und anderen Gesängen bemüht, sie uns in ihrer poetischen Form genießbar zu machen. Für die Menge, auf die gewirkt werden soll, bleibt eine schlichte Übertragung immer die beste. Jene kritischen Übersetzungen, die mit dem Original wetteifern, dienen eigentlich nur zur Unterhaltung der Gelehrten unter einander."

Ausdrucksweise des Grundtextes genauer nachbilden, vertauschen wollen. Oder möchte jemand in Anlehnung an Luthers frühere wörtlichere Übersetzung mit v. Meyer und Stier in Ps. 33, 4 schreiben: „sein Thun ist lauter Treue“ statt „was er zusagt, das hält er gewiß“? oder gar Ps. 63, 6: „Da würde meine Seele gleich als von Fett und Feistem satt werden und mein Mund mit fröhlichen Lippen rühmen“ statt: „Das wäre meines Herzens Freud' und Wonne, wenn ich dich mit fröhlichem Munde loben sollte“ (vgl. dazu E. A. 37, 256 f.)? oder in Ps. 63, 7: „Wenn ich dein gedenke auf meinem Lager, so sinne ich Nachtwachen lang von dir“ statt: „Wenn ich mich zu Bette lege, so denke ich an dich, wenn ich erwache, so rede ich von dir.“ Wie anders als die frühere wörtlichere Übersetzung in Ps. 68, 21: „Der Gott ist uns ein Gott des Heils und ein Herr Herre dem Tod zu entlauffen“ fällt das nachmalige: „Wir haben einen Gott, der da hilft, und den Herrn Herrn, der vom Tode errettet“ ins Ohr! Oder in Ps. 73, 9 das jetzige: „Was sie reden, das muß vom Himmel herab geredet sein; was sie sagen, das muß gelten auf Erden“ im Vergleich mit dem früheren, wörtlichen: „Sie stellen ihren Mund in den Himmel, und ihre Zunge geht im Lande um!“ Und wie anders geht es zu Herzen, wenn es in Ps. 73, 25. 26 statt: „Wen hab' ich im Himmel? und auf Erden gefällt mir nichts, wenn ich bei dir bin. Mein Fleisch und mein Herz ist verschmachtet, Gott ist meines Herzens Hort und mein Teil ewiglich“ nun heißt: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch Gott allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“

Man würde aber sehr irren, wenn man meinen wollte, Luther habe die Aufgabe, auch die Ausdrucksweise des Originals nachzubilden, gaz aus den Augen gelassen. Gerade darin zeigt sich seine Meisterschaft, daß er ihre Erfüllung mit jenem Verdeutschungsstreben oft in bewunderungswürdiger Weise zu vereinigen weiß. Man kann das schon bezüglich einzelner Ausdrücke und Redewendungen wahrnehmen. Wo ein Wort, eine Redeweise, ein Bild zum vollen Ausdruck des Sinnes, des religiösen Affekts, der Ge-

mütsstimmung, kurz des mannigfaltigen Charakters der inneren Lebenszustände beiträgt, da hält sich Luther an das Wort; denn von dem Inhalt des göttlichen Worts wollte er auch nicht das Kleinste verloren gehen lassen. Auch darin verfuhr er nach klar bewußten Grundsätzen. „Doch hab' ich" — so heißt es in dem Sendschreiben an Linck (E. A. 65, 114 f.) — „wiederum nicht allzu frei die Buchstaben lassen fahren, sondern mit großen Sorgen samt meinen Gehilfen darauf gesehen, daß, wo an einem Ort gelegen ist, hab' ich's nach den Buchstaben behalten und ... habe eher wollen der deutschen Sprache abbrechen, denn von dem Wort abweichen." Und in der Abhandlung von Ursachen des Dolmetschens sagt er (E. A. 37, 260): „Wiederum haben wir zuweilen auch stracks den Worten nach gedolmetscht, ob wir's wol hätten anders und deutlicher können geben, darum daß an denselben Worten etwas gelegen ist." Als Beispiele führt er an: Joh. 6, 27: „denselbigen hat Gott der Vater versiegelt", wo „gezeichnet" oder „meinet Gott" deutscher gewesen wäre; Ps. 68, 19: „du hast das Gefängnis gefangen", wo das deutschere: „du hast die Gefangenen erlöset" den feinen und reichen Sinn des Hebräischen nicht wiedergebe. Auch über die Beibehaltung von hebräischen Redensarten, wie „Gnade finden für jemands Augen", „der HERR erleuchte sein Angesicht über dir" u. dgl. rechtfertigt er sich gelegentlich[1]). Um der Lehre und des Trostes unseres Gewissens willen — sagt er (E. A. 37, 260) — müßten wir solche Worte behalten, gewohnen und also der hebräischen Sprache Raum lassen, wo sie es besser macht, denn unsre deutsche thun kann. — Auch im Psalter, wo er am freiesten verdeutscht, durfte er sich rühmen (E. A. 37, 105), nach diesen Grundsätzen, „alle Wort auf der Goldwage gehalten und mit allem Fleiß und Treuen verdeutscht" zu haben. — Es sind auf diese Weise durch Luther gar manche hebräische Redeweisen in den allgemeinen deutschen und noch mehrere in den kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt worden. — Aber nicht nur im einzelnen schloß sich Luther, wo es der Inhalt forderte, auch in der Form genauer an das Original an. Auch

---

1) Vgl. Hopf, S. 255 f.

im großen hat er die Aufgabe, die Darstellungsform des Originals nachzubilden, geistvoll aufgefaßt und in der ihm durch seinen Zweck vorgeschriebenen Weise meisterhaft erfüllt. Der Reichtum seiner religiösen Erfahrung, seine leichte und klare Auffassungsgabe, sein feines Verständnis für alles, was das Menschenherz bewegt, sein offener Sinn für alles Große, Schöne und Heilige, seine natürliche Beredsamkeit, seine erworbene Herrschaft über die deutsche Sprache, seine hohe dichterische Begabung setzten ihn instand, den verschiedenen Ton, das eigentümliche Kolorit der biblischen Rede in gutem, klarem Deutsch in einer oft ganz unübertrefflichen Weise wiederzugeben. In lebendigem Wechsel schließt sich seine Rede dem Darstellungscharakter des Originals und damit dem Inhalte an, bald im schlichten Ton des Erzählers, oder in dem ruhigen der lehrhaften Rede, bald im Ton des feuersprühenden Affekts oder in hochdichterischem Schwung, bald kurz, körnig und gedrängt, bald wieder in anmutiger, behaglicher Wortfülle. Welch innigen, rührenden Ausdruck findet z. B. Davids Klage um Jonathan 2Sam. 1! Wie niederschmetternd lautet die Ankündigung des Gerichtstags Jehovas in Jes. 2! Wie vollen Ausdruck findet die Angst des aus der Tiefe der Sündennot zu Gott rufenden Herzens und wiederum der Jubel dessen, der Vergebung gefunden hat! Wie tröstlich und herzgewinnend klingen Gnadenworte, wie: „Ob auch ein Weib ihres Kindleins vergäße, so will ich doch deiner nicht vergessen!" Und wie glücklich ist in vielen Stellen auch die „reisige und prächtige Sprache" des Buches Hiob wiedergegeben, z. B. in der herrlichen Schilderung des Schlachtrosses! Es war in der That ein wohlverdientes Lob, wenn der Dompropst zu Magdeburg und Meißen Fürst Georg von Anhalt von der Lutherbibel rühmte, daß darin „auch der heilige David und die heiligen Propheten so vernehmlich und deutlich in Worten und Sinne reden, als wären sie in unserer Muttersprache geboren und erzogen".

Ich muß darauf verzichten, des weiteren von der Einfachheit und Natürlichkeit, der Kraft und Lebendigkeit, dem Reichtum und der würdevollen Schönheit der Bibelsprache Luthers, von ihrem Wohllaut im Rhythmus und in der Lautfolge, sowie davon zu

reden, mit welcher bis ins Kleinste gehenden Sorgfalt Luther in allen diesen Beziehungen sein Werk immer mehr vervollkommnet hat [1]). Wer in andern Schriften Luthers belesen ist, wird namentlich den Takt bewundern, mit welchem er in der Bibelübersetzung die Derbheit, in der er sonst nichts Geringes zu leisten pflegt, vermieden, dabei aber doch immer die Dinge beim rechten Namen genannt hat [2]). — Auch von der Geistesfreiheit und dem gesunden kritischen Sinn Luthers, den er — wie in der Anordnung der neutestamentlichen Schriften [3]) — so auch in der Ausscheidung unechter Stellen (man denke an 1 Joh. 5, 7!) und im A. T. und in den Apokryphen [4]) zuweilen auch in Berichtigungen von Textfehlern nach eigener Vermutung bekundet hat, wäre manches zu sagen. Doch soll nur von dem, was Luther vor allem zum Bibelübersetzer der Deutschen und seine Bibel zu einem unersetzlichen Kleinod unseres Volkes gemacht hat, etwas näher gesprochen werden. Bekannt ist sein Wort (E. A. 65, 115), zum Dolmetschen gehöre „ein recht fromm, treu, fleißig, furchtsam, christlich, gelehret, er-

---

1) Ausführliches darüber findet man bei Hopf, S. 263—293.

2) Auch darin ist in späteren Ausgaben im Vergleich mit den früheren immer mehr gebessert. Luk. 23, 35 stand z. B. anfangs „runtzeten die nasen“; Luk. 24, 14. 15 „schwetzten“ st. „redeten“; Joh. 1, 15; 11, 43; 12, 44 u. öfters „schreien“ st. „rufen“ u. dgl.

3) Während Luther bekanntlich dazu neigt, die überlieferte Zahl der kanonischen Bücher zu beschränken, tritt die entgegengesetzte Neigung nicht nur in der Aufnahme des 3. und 4. Buches Esra (und des 3. Makkabäerbuches) unter die Apokryphen in der Zürcher Bibel, sondern auch in derjenigen des von der alten Kirche verworfenen, von Gregor d. Gr. aber anerkannten, in den Bibelhandschriften des späteren Mittelalters häufig sich findenden Laodicenerbriefes unter die Paulinischen Briefe in der Wormser Bibel von 1529, der Straßburger von 1530, der Augsburger von 1534 und der Frankfurter von 1534 an den Tag. Derselbe stand auch schon in Handschriften (so im Codex Teplensis) und in Ausgaben (so in der Nürnberger von 1483) der vorlutherischen deutschen Bibel. Auch in die katholischen deutschen Bibeln von J. Dietenberger (1534) und Joh. Eck (1536) ist er aufgenommen.

4) Hinsichtlich der Apokryphen vgl. W. Grimm in d. „Stud. u. Krit.“ 1883, S. 382. 388. 394 und desselben „Kurzgefaßte Gesch. u. s. w.“, S. 22.

fahren, geübt Herz". Zum Meister in der Bibelübersetzung hat ihn vor allem das gemacht, daß er selbst vor andern ein im Worte Gottes lebender, in der Anfechtung geübter und im Kampf bewährter Held des Glaubens und des Gebetes war. Er war gewohnt, täglich aus der heiligen Schrift geistliche Nahrung, Trost in seinen Anfechtungen, Rat in zweifelhaften Sachen, Kraft und Mut in seinen Kämpfen zu holen. Fast täglich hat er — wie Melanchthon bezeugt — eine bestimmte Zeit dazu angewendet, einige Psalmen zu recitieren und seine eigenen Bitten und seine Fürbitten für die gesamte christliche Kirche oft unter Seufzen und Weinen eingemischt [1]). So nahm er das Schriftwort nicht als ein vor Zeiten geredetes, sondern als ein ewig lebendiges, insonderheit zu ihm und zu seinen Zeitgenossen geredetes Gotteswort in sein Herz auf, und aus seinem Herzen reproduzierte er es auch als Übersetzer so, daß es den Ton und die Farbe des religiösen Lebens trägt. Die tiefen Wirkungen, die es auf sein eigenes inneres Leben geübt, die reichen lebensvollen Beziehungen, in welche es zu seinen eigenen Erlebnissen, Aufgaben, Anliegen und zu den Verhältnissen seiner Zeit für ihn getreten war, spiegeln sich durchweg in seiner Übersetzung. Wenn er auch — wie ich vorhin bemerkt habe — zwischen Übersetzung einer- und Auslegung und Anwendung anderseits wohl zu unterscheiden wußte, so war doch auch bei jener sein Absehen überall darauf gerichtet, die bleibende, praktische Bedeutung und die Anwendung des Schriftworts den Lesern so nahe als möglich zu legen. Daher macht er z. B. öfters aus der Erinnerung an geschichtliche Thaten Gottes Charakteristiken Gottes und setzt deshalb praeterita in praesentia um (z. B. Ps. 33, 9); daher überhaupt die von Hopf [2]) nachgewiesene Neigung Luthers, einzelnen Sprüchen eine allgemeinere Fassung, die Gestalt der Sentenz zu geben. Ohne Frage ist der außerordentliche Erfolg, welchen Luthers Bibel sofort bei ihrem Hervortreten gehabt hat, und der Eindruck, den seine Übersetzung mehr als jede andere noch heute auf jedes empfängliche Gemüt macht,

---

[1]) Vgl. Schott, S. 85.

[2]) Vgl. Hopf, S. 312.

hauptsächlich eben darin begründet, daß sie — selbst eine Frucht des Glaubens und des Gebets — Luthers Zeitgenossen und uns die Aneignung des Schriftworts so wesentlich erleichtert.

Allerdings hat — wie nicht verschwiegen werden soll — dieser hohe Vorzug der Lutherbibel auch eine Kehrseite. Es ist ihr infolge davon auch das Gepräge der Persönlichkeit Luthers und das Gepräge ihrer Entstehungszeit in nicht geringem Maße aufgedrückt.

Um zunächst einzelnes anzuführen, so hat Luther falschen Anwendungen des Schriftwortes, die zu seiner Zeit üblich waren, zu begegnen gesucht, und darum manche Ausdrücke der alten Bibelverdeutschung, die zur Rechtfertigung kirchlicher Mißbräuche und der Ansprüche des Klerus dienten, vermieden. Zum großen Ärger seiner päpstlichen Gegner ersetzt er z. B. im Neuen Testament das aus dem Griechischen πρεσβύτερος entstandene, aber mißverständlich gewordene „Priester" durch „Ältester" [1]; ferner das regere ecclesiam der Vulgata und das „die Kirche regieren" der alten deutschen Bibel durch das wortgetreue „die Gemeine weiden" (Apg. 20, 28) [2]; und das Wort „Kirche", welches er zwar für nicht recht deutsch, blind und undeutlich erklärt (E. A. 25, 354 u. 21, 102), aber doch sonst nicht selten in gutem Sinn gebraucht, hat er in der Bibel mit Rücksicht auf die Vorstellung, die das Volk damit zu verbinden pflegte, im Neuen Testament durchweg durch „Gemeine" ersetzt und im Alten Testament nur von heidnischen Tempeln oder ungesetzlichen Heiligtümern der Israeliten gebraucht [3]. Auch daß er anfangs im Neuen Testament den altkirchlichen Ausdruck „thut Buße" durch „bessert euch" ersetzt hatte, gehört hierher. — Weiter hat Luther auch manche handgreiflichen polemischen Beziehungen, die sich ihm aufdrängten, nicht vermieden. Wenn er das Wort „Pfaffen" für Götzenpriester und Wahrsager gebraucht, wenn eine dem Priester gegebene Ritualvorschrift (3 Mos. 21, 5) bei ihm lautet: „Er soll auch keine Platte machen auf seinem Haupt", wenn wir in der Beschreibung

1) Vgl. Hopf, S. 164.
2) Vgl. Hopf, S. 37. 166.
3) Vgl. Hopf, S. 163 f.

der Götzenpriester Bar. 6 (V. 30 f.) lesen: „Und die Priester sitzen in ihren Tempeln mit weiten Chorröcken, scheren den Bart ab und tragen Platten, sitzen da mit bloßen Köpfen, heulen und schreien vor ihren Götzen", so liegt vor Augen, wohin das zielt. Versteckter sind andere polemische Beziehungen, wie z. B. die Beibehaltung des hebräischen Wortes Maüssim, worin Luthers Witz im Zusammenhang mit seiner sehr ernstlich gemeinten Deutung der Charakteristik des Antiochus Epiphanes auf den Papst als den Endechrist eine Anspielung auf die Messe fand [1]).

Wichtiger als solche Einzelnheiten ist der allgemeinere Einfluß, welchen der große reformatorische Geistes- und Glaubenskampf gegen die Irrtümer und Finsternisse des Papsttums auf die Lutherbibel geübt hat. Namentlich beim Lesen der Psalmen, insbesondere der Gebete gegen Feinde und Verfolger, fühlt man sich oft ganz hineinversetzt in diesen großen Kampf und in die zu Gott rufende Seele unseres glaubensmutigen Heerführers in diesem Kampfe. „Du wirst ja nimmer eins mit dem schädlichen Stuhl, der das Gesetz übel deutet" (Ps. 94, 20), solche und viele ähnliche Psalmworte lassen fast noch mehr sehen, wie unseres großen deutschen Glaubenshelden Herz sich gestellet und gehalten hat in allerlei Sachen, Fahr und Not, als sie in das Herz der Heiligen des Alten Bundes sehen lassen. Es hängt damit u. a. auch zusammen, daß Luther oft — allein in den Psalmen 11 mal [2]) — wo im Grundtext von eitlen oder trügerischen Reden gesprochen ist, von falscher Lehre und falschen Lehrern redet, überhaupt gern „lehren" statt „reden" setzt. — Noch mehr macht sich durch die ganze Lutherbibel hindurch die evangelische Grundwahrheit, welche die Reformation wieder ans Licht zu stellen hatte, das sola fide geltend. Zeugnisse gegen das Wertlegen auf die von Menschen ersonnenen äußerlichen gottesdienstlichen Werke, überhaupt gegen die Werkgerechtigkeit und für die Rechtfertigung aus dem Glauben und

---

1) Vgl. Luthers Vorrede über den Propheten Daniel bei Bindseil VII, 382 f.

2) Man findet die Stellen verzeichnet bei Schröder, Die Psalmen in revidiertem Text (Halle 1876) zu Ps. 12, 3.



die Seligkeit aus Gnaden findet Luther nicht bloß da, wo sie wirklich enthalten sind, sondern — wie ihm schon Emser vorwarf [1]) — oft auch da, wo im Grundtext „weder des Glaubens noch der Werke gedacht wird“. — Daran, um noch dies eine anzuführen, daß „predigen, Prediger, Predigt“ häufig gebrauchte Lieblingsausdrücke Luthers sind, giebt sich der Wert kund, den er auf die Predigt als das fürnehmste Stück des Gottesdienstes legte. Schon Emser und Wicel haben das wiederholt getadelt; Luther aber hat sich durch diesen Tadel so wenig irre machen lassen, daß er auch noch das anfängliche „des Herrn Namen anrufen“ in 1 Mos. 4, 26 und einer Reihe verwandter Stellen in „predigen von des Herrn Namen“ verwandelt hat [2]). Nachmals haben übrigens die Katholiken sich mit dem Ausdruck mehr befreundet; sie haben doch gefunden, daß z. B. Jes. 40, 6 Luthers: „Es spricht eine Stimme: predige, und er sprach: was soll ich predigen?“ eine bessere Übersetzung ist, als Ecks Wiedergabe des Vulgatatextes: „Die Stimme des Sagenden schrie, und ich sprach: „was soll ich schreien?“ und so hat das „predige“ und „predigen“ auch in katholischen Übersetzungen Aufnahme gefunden [3]).

Soll man nun etwa jenes individuell-persönliche und zeitalterliche Element der Lutherbibel zu beseitigen versuchen? Ich antworte: in einzelnen Fällen ist es gewiß ratsam, da nämlich, wo dasselbe dem Verständnis des Zusammenhangs hinderlich ist und gar zu Fremdartiges in den Text bringt. Im allgemeinen aber gehören diese Elemente wesentlich zum Charakter der Lutherbibel und sind kein Mangel derselben. Sie dienen oft dazu, die ursprüngliche Kraft und Lebendigkeit des Bibelwortes in der Übersetzung wiederzugeben. In den Psalmen z. B. bezieht sich manche Klage, manches Gebets- und Glaubenswort wirklich auf einen religiösen Gegensatz, in welchem die Psalmisten zu ihren Feinden stehen; da ist's der praktischen Wirksamkeit des Psalmworts nur förderlich, wenn unserm deutschen Volk, was in der Tragweite des

---

1) Vgl. Hopf, S. 162.
2) Vgl. Hopf, S. 106 f.
3) Vgl. Hopf, S. 151 f.

Wortes liegt, die Anwendung auf die noch heute vorhandenen Hauptfeinde der echten Religion und des wahren Christentums, auf den papistischen Aberglauben und den frivolen Unglauben schon durch die Übersetzung nahe gelegt wird. So lange es noch Papsttum und Werkgerechtigkeit und anderseits Unglauben und religiöse Gleichgiltigkeit zu bekämpfen giebt, bleibt es ein Vorzug der Lutherbibel, daß sie auch indirekte Zeugnisse des göttlichen Wortes dagegen klarer herausstellt und so dem deutschen Volk das Schwert des Geistes zum Kampf gegen seine Hauptfeinde fein zugerichtet in die Hand giebt. Es kommt hinzu, daß jenes individuell-persönliche und zeitalterliche Element aufs innigste zusammenhängt mit jenem Hauptvorzug der Lutherbibel, welche sie vor allem zur Kirchenbibel gemacht hat, damit daß in ihr das Schriftwort überhaupt im Geist des Glaubens und des Gebetes lebendig reproduziert ist; und das Maß dessen, worin sie infolge dieser Reproduktion die unvergängliche und nicht veraltende Lebenskraft des göttlichen Wortes mehr, als jede andere Bibelübersetzung, dem Herzen nahe bringt, ist so weit überwiegend, daß sie durch jenes zeitalterliche Element niemals zu der Bedeutung eines bloßen großen Denkmals einer vergangenen kirchlichen Entwickelungsstufe heruntersinken kann. In Luthers Übersetzung, die — wie Fürst Georg von Anhalt sagt — „aus sonder Gnade und Gabe des heiligen Geistes" oder — wie Marheinecke sich ausdrückt [1]) — „nicht ohne lebendige Bewegung des nämlichen göttlichen Geistes, der ihre Urschrift durchweht, zustande gekommen ist", hat vielmehr Gottes Gnade unserm deutschen Volke sein Lebenswort für alle Zeiten geschenkt.

Freilich konnte die Lutherbibel in unserer Kirche niemals die Bedeutung gewinnen, welche die Vulgata in der katholischen Kirche hat; von Anfang an ist der Vorwurf der Papisten, daß sie den Lutherischen als der authentische Text gelte, energisch zurückgewiesen und die Pflicht und das Recht auf den Grundtext zurückzugehen nachdrücklich betont worden [2]). Falschen Ruhmes bedarf sie wahr-

[1]) Marheinecke, Über den religiösen Wert d. deutschen Bibelübersetzung Luthers, S. 4.

[2]) Vgl. Hopf, S. 177ff.

lich nicht. Ihre unermeßliche segensvolle Bedeutung für das religiöse und kirchliche Leben hat sich von den Tagen an, wo sie zuerst den Hunger des deutschen Volks nach dem Evangelium gestillt, und — wie Cochläus klagt — selbst Schuster und unwissende Weiber zu Verteidigern der evangelischen Wahrheit gegen Priester und Mönche, ja sogar gegen Magister und Doktoren der Theologie gemacht hat, durch alle Jahrhunderte hindurch bewährt. Auch neuere Bibelübersetzer haben ihrem von keiner andern Übersetzung erreichten religiösen Wert thatsächlich Zeugnis gegeben, wie denn z. B. von de Wette bekannt ist, daß er in der Hausandacht nicht seine eigene, sondern Luthers Übersetzung gebrauchte. Eins mag hier noch besonders hervorgehoben werden. Die Lutherbibel hat auch in hohem Maße die Bedeutung eines Einheitsbandes der protestantischen Kirchen deutscher Zunge und zeitweise auch stammverwandter Völker gewonnen. Wohin Luthers Lehre drang, da fand auch seine Bibel Eingang, und, wo seine Sprache nicht verständlich war, da setzte man sie mehr oder weniger in die eigene Mundart um oder übersetzte sie in die Landessprache. So ist sie schon zu Luthers Lebzeiten nicht nur ins Plattdeutsche, sondern auch ins Dänische, Schwedische, Holländische und Isländische übertragen worden.

Von besonderem Interesse ist ihre wachsende Verbreitung auch in der reformierten Kirche. Nicht nur in der deutsch-reformierten Kirche und in Basel war die Lutherbibel von Anfang an im Gebrauch, sondern auch der Grundstock der Züricher Bibel war nur eine Wiedergabe derselben im Schweizerdialekt mit einzelnen Änderungen [1]; die prophetischen und poetischen Bücher des Alten Testaments und die Apokryphen waren allerdings selbständige Arbeiten der Züricher „Prädikanten"; aber auch in der schweizerisch-reformierten Kirche wurde diese Züricher Bibel nur in wenigen, auch sonst von Zürich abhängigen Kantonen die ausschließlich ge-

[1]) Ihrer sind aber nicht so viele, als es nach der Darstellung Mezgers in seiner verdienstlichen Schrift: „Gesch. der deutschen Bibelübersetzungen in d. schweizerisch-reform. Kirche" (Basel 1876) scheint; vgl. darüber Schröder in den „Stud. u. Krit." 1878, S. 344 f.

brauchte Kirchenbibel; in den meisten wurde daneben, in manchen sogar ausschließlich die Lutherbibel gebraucht; und die öfters wiederholten und — wie man anerkennen muß — sehr sorgfältigen Revisionen der Züricher Bibel hatten nur den Erfolg, daß ihr Gebiet sich mit der Zeit immer mehr verengerte und die unrevidierte Lutherbibel immer mehr Boden gewann, eine Thatsache, welche von allzu eifrigen Betreibern der Bibelrevision die ernsteste Beachtung fordert. Vollends der Versuch, die wortgetreuere Übersetzung des Herborner Piscator in der Berner Kirche zur offiziellen Bibel zu machen, hatte nur einen sehr vorübergehenden Erfolg; bald war sie wieder gänzlich von der Lutherbibel verdrängt [1]).

Wie die Spaltung zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche die Verbreitung der Lutherbibel in der letzteren nicht hindern konnte, so konnte sich aber auch selbst die katholische Kirche dem Einfluß derselben nicht entziehen. Nicht bloß die Protestanten, auch die Katholiken haben Grund, Luthern als Bibelübersetzer dankbar zu sein. Es ist bekannt, daß schon das Neue Testament des „hochgelehrten“ Hieronymus Emser, welches Herzog Georg von Sachsen statt des ketzerischen Testaments Luthers in seinem Lande einführte, von den Änderungen einzelner Stellen nach der Vulgata abgesehen, die Übersetzung Luthers enthielt. Die Gerechtigkeit erfordert zu bemerken, daß Emser in einer Beschlußrede kein Hehl aus dieser Benützung des Lutherschen Testaments macht, wobei er sich freilich wohl hütet, Luthers Namen zu nennen, vielmehr vorsichtig nur von der „neuen Dolmetschung“ redet. Luther aber hatte guten Grund zu sagen (E. A. 65, 107): „Mir ist indes genug und bin froh, daß meine Arbeit, wie St. Paulus auch rühmet, muß auch durch meine Feinde gefördert, und des Luthers Buch ohne Luthers Namen, unter seiner Feinde Namen gelesen werden. Wie könnte ich mich besser rächen?“ Auch in der Bibelübersetzung Ecks, die allerdings weit mehr eine selbständige Arbeit ist, aber auch wieder stark in die undeutsche, sklavisch-buchstäbliche Dolmetschung der vorlutherischen

---

1) Nähere Nachweisungen über alles dies findet man bei Mezger a. a. O., S. 161—202. 280—311 u. 318—412.

deutschen Bibel zurückfällt und sich grundsätzlich ganz an die Vulgata hält, begegnet man trotzdem manchen Abschnitten, in welchen Eck augenfällig den Text Luthers mit geringen Änderungen wiedergiebt. Die späteren katholischen Bibelübersetzungen aber von Allioli, von Eß, Jäck u. a. haben in einer Menge von Stellen Luthers Übersetzung aufgenommen, und zwar auch in Abweichung von der Vulgata, auch mit Beseitigung von Beziehungen auf katholisch-kirchliche Einrichtungen, wie z. B. die Erwähnung der Beichte in Ecks Übersetzung von Ps. 100, 4 und auch in Fällen, in welchen Luthers Übersetzung von Wicel und Eck aufs schärfste angegriffen worden war [1]). So sind die jetzt gangbaren approbierten katholischen Bibelübersetzungen in ganz beträchtlichem Maße nach Luther verbessert, wobei aber selbstverständlich die Quelle der Verbesserungen stets sorgfältig verschwiegen blieb.

Noch viel offener liegt die Verpflichtung, welche auch unsere katholischen Volksgenossen zur Dankbarkeit gegen Luther als Bibelübersetzer haben, am Tage, wenn wir schließlich auch noch die nationale Bedeutung der Lutherbibel ins Auge fassen. Am meisten ist diese bezüglich der deutschen Sprache erkannt und nachgewiesen worden. Luther ist bekanntlich von unsern größten deutschen Sprachforschern als der eigentliche Schöpfer der neuhochdeutschen Schriftsprache anerkannt worden. Wohl war die deutsche Sprache seit dem Meisterwerke des Ulfilas mehr und mehr fähig geworden, die biblische Wahrheit zum Ausdruck zu bringen [2]). Aber zu Luthers Zeit war sie ganz in Verfall geraten. Schwerfällige, harte Wortbildungen, gesetzwidrige namentlich durch Häufung der Konsonanten mißtönende Formen, undeutsche Konstruktionen waren eingedrungen; das ganze Satzgefüge war bis zur Unverständlichkeit schwerfällig und ungelenk geworden. Wie konnte es auch anders sein, da die Sprache der Kirche und die der Gebildeten das Lateinische war! Am allermeisten war gerade in der kirchlichen Litteratur die deutsche Sprache durch mechanische Abhängigkeit von der lateinischen und zugleich durch barbarische Unbekanntschaft mit

---

1) Nachweisungen findet man bei Hopf, S. 145—172.

2) Vgl. Hopf, S. 2 ff.

dem Wesen der letzteren verderbt worden. Einsichtige Männer erkannten den Schaden; vor allen Luther selbst. „Nun sehe ich" — sagt er nach Vollendung der Übersetzung der Bücher Moses (E. A. 63, 24) —, „daß ich auch noch nicht meine angeborene deutsche Sprache kann. Ich habe auch noch bisher kein Buch noch Brief gelesen, da rechte Art deutscher Sprache innen wäre. Es achtet auch niemand darauf, recht deutsch zu reden." Ähnlich klagt z. B. Joh. Agricola, daß „niemand oder gar wenig Leut sind, die deutsch reden können". — Dazu kam die zu Luthers Zeit sehr stark ausgeprägte Verschiedenheit der Dialekte, vermöge deren der Deutsche schon wenig entfernt wohnende Volksgenossen nicht mehr verstand. Allerdings war schon seit dem 14. Jahrhundert durch die Kaiser, besonders durch Karl IV. (1327—1378), Friedrich III. (1440—1493) und Maximilian I. (1493—1519), der Anfang gemacht worden zur Schaffung einer einheitlichen deutschen Reichssprache. Sie war zu Luthers Zeit schon von vielen deutschen Höfen, Reichsstädten, Gerichten und Universitäten angenommen worden, insbesondere auch von der Kanzlei der sächsischen Kurfürsten. Diese gemeine deutsche Sprache, nicht — wie öfters irrtümlich angegeben wird — den meißnischen Dialekt, machte Luther zur Grundlage seiner Bibelsprache, damit ihn beide Ober- und Niederländer verstehen möchten. Aber nur die Grundlage konnte sie sein; für eine deutsche Volksbibel konnte sie nur einen verhältnismäßig kleinen Vorrat von Wörtern und Wendungen liefern. Den Aufbau hat Luther geschaffen, und das Material dazu hat er teils aus deutschen Büchern — deren bis zum Jahr 1520 schon mindestens 1035 gedruckt waren — sorgsam zusammengesucht, teils dem Volksmund abgelauscht; und dies Material hat er dann mit feinem und sicherem Sprachgefühl gesetzmäßiger, wohllautender und edler gestaltet; und so feind er auch manchen neu aufkommenden Wortbildungen war, so hat er doch auch selbst die deutsche Sprache durch manchen glücklich gebildeten, inhaltsvollen Ausdruck bereichert. Namentlich in der Vereinfachung des Satzbaus hat er gerade als Bibelübersetzer Bahn gebrochen. Auch diese Ausgestaltung der deutschen Sprache hat ihm Mühe und Arbeit genug gemacht. Bekannt sind ja seine Äußerungen, daß er mit seinen

Gehilfen oft 14 Tage, drei und vier Wochen nach einem einigen Wort gesucht und gefragt und es dennoch zuweilen nicht gefunden habe, und seine Klagen darüber, wie sehr sich Propheten, wie Jesaja, dawider gesträubt hätten, in der ungelenken deutschen Zunge zu reden. Es ist ihm auch nicht alles im ersten Wurf gelungen. Auch an seinem Deutsch hat Luther in den späteren Ausgaben mit unermüdlicher Sorgfalt gebessert. Im Neuen Testament hat er z. B. anfangs noch Imperative, wie „gang", „stand" u. dgl. gebraucht, die er nachmals in „gehe", „steh" verbesserte (vgl. Matth. 5, 41; 8, 4; 9, 6; 2, 13. 20; 9, 5. 6 u. v. a.); da kommen noch in der Weise der früheren deutschen Bibel nicht selten Fremdwörter, wie „benedeien", „maledeien", „kasteien" (vgl. z. B. Matth. 5, 44 „benedeyt, die euch maledeyen"; Ps. 38, 1 u. a.), dialektische Wörter und Wortformen, wie „Spreissen" (Matth. 7, 3ff.), Spugnis (Matth. 14, 26; = Gespenst), „Darbe" (Mark. 12, 44), „Kroppler" oder „Kröpel", „hynnaussen", „Kindle", „Bundle" (Matth. 13, 30) u. dgl. vor; da lesen wir noch Ausdrucksweisen, wie „die von anfang selbsichtige" (Luk. 1, 2), „eine rufende Stimme" (Luk. 3, 4. Joh. 1, 23), „der eyffer deynes Hauses" (Joh. 2, 17) und Sätze, wie: „Und battet umb den morder euch zu geben" (Apg. 3, 14) u. dgl.[1])

Die Sorgfalt Luthers, in solchen Dingen zu bessern, erstreckte sich auf alles bis herab zur Herstellung einer regelrechten und gleichmäßigen Orthographie. Die ersten Ausgaben des N. T.s haben noch eine sehr regellose und durch große Häufung der Konsonanten verunstaltete Schreibweise, die freilich teilweise auf Rechnung der Setzer und Korrektoren kommen mag; seit 1530 aber hat sie Luther stetig vereinfacht und gleichmäßiger und regelmäßiger gestaltet[2]). Wie ist es ihm aber auch gelungen, in seiner Bibelübersetzung, in der er weit mehr Sorgfalt auf die deutsche Sprache verwendet hat, als in irgendeiner seiner andern Schriften, die ganze Schönheit und den Reichtum der deutschen Sprache zu mustergültiger Entfaltung zu bringen! Man begreift es, daß sein Zeit-

1) Vgl. Hopf, S. 112.
2) Vgl. Hopf, S. 315ff.

genosse und Verehrer Erasmus Alber ihn „einen rechten deutschen Cicero" nennt und von ihm rühmt, „daß, so lange die Welt gestanden, kein Mensch besser deutsch geredet, noch geschrieben hat, denn er" [1]). Wie schöpferisch er auf dem sprachlichen Gebiet verfuhr, davon zeugt laut die Thatsache, daß schon die ersten papistischen Gegner seiner Bibelübersetzung von „Luthers Deutsch" redeten, und wenigstens dieses Deutsch haben sie auch ausdrücklich als „zierlich und süßlautend" anerkannt und demselben das beste Zeugnis damit thatsächlich gegeben, daß sie es sich selbst mehr und mehr aneigneten, so daß Luther schon 1530 schreiben konnte (E. A. 65, 104 f.): „Das merkt man wohl, daß sie aus meinem Dolmetschen und Deutsch lernen deutsch reden und schreiben, und stehlen mir also meine Sprache, davon sie zuvor wenig gewußt; danken mir aber nicht dafür, sondern brauchen sie viel lieber wider mich. Aber ich gönne es ihnen wohl, denn es thut mir doch sanfte, daß ich auch meine undankbaren Jünger, dazu meine Feinde, habe reden gelehret." Es ist bekannt, daß J. Grimm das Neuhochdeutsche als „den protestantischen Dialekt" bezeichnet, „dessen freiheitatmende Natur längst schon, ihnen unbewußt, Dichter und Schriftsteller des katholischen Glaubens überwältigte". Mit der Zeit hat dieser protestantische Dialekt, das Deutsch Luthers in immer weiterem Umfang auch die Gebiete der verschiedenen deutschen Dialekte erobert: zuerst Oberdeutschland, wo die mundartlichen Abwandlungen einzelner Wörter und Wortformen in den ersten Bibelnachdrucken sehr bald entbehrlich wurden; dann Niederdeutschland, für welches im Jahre 1621 die letzte plattdeutsche Bibel gedruckt wurde, schließlich die Schweiz, woselbst im Jahre 1667 auch die Züricher Bibel ins Hochdeutsche umgeschrieben wurde. Gewiß haben zur Ausbildung und immer weiteren Verbreitung der neuhochdeutschen Schriftsprache mancherlei Faktoren zusammengewirkt; aber der wirksamste Faktor, welcher die Einigung aller deutschen Stämme in der Sprache herbeigeführt hat, war anerkanntermaßen die Lutherbibel [2]). Auch auf die weitere Entwicklung

---

[1]) Vgl. W. Grimm, Kurzgefaßte Geschichte u. s. w., S. 26.
[2]) Vgl. Th. Mundt bei Hopf, S. 305.



der hochdeutschen Schriftsprache, auf ihre Reinigung von den vielen, namentlich im 17. und 18. Jahrhundert eingedrungenen Fremdwörtern und auf ihre Verjüngung in der Periode unsrer deutschen Klassiker hat kein anderes Buch so großen Einfluß geübt, als die Lutherbibel, deren Sprache vielen unserer besten Schriftsteller zum Muster gedient hat [1]); und auch die unseren Tagen angehörigen Verbesserungen in der deutschen Sprache und deutschen Rechtschreibung knüpfen vielfach wieder an Luther an. Vollends auf die Sprache des gemeinen Volks übt die Lutherbibel, wie kein anderes Buch, fort und fort einen veredelnden Einfluß. „Wo die Luthersche Bibel gelesen wurde und gelesen wird“ — sagt Radlof [2]) —, „überall ist sogar die Sprache des niederen Volkes verständlicher, bestimmter, edler.“

Es wäre eine große und lohnende Aufgabe, auch dem mehr materialen Einfluß nachzugehen, welchen die Lutherbibel auf die deutsche Litteratur, insbesondere auch auf die Poesie und auf die gesamte deutsche Volksbildung geübt hat. Radlof vergleicht ihre Bedeutung für unsere nationale Bildung mit derjenigen, welche die Homerschen Epen für die Griechen gehabt haben [3]). Aber darauf näher einzugehen verbieten die mir gezogenen Schranken. Das ist gewiß: wem unsere nationale Bildung am Herzen liegt, dem muß auch daran liegen, daß die Lutherbibel das gelesenste Volksbuch sei und bleibe. Sie ist ebenso ein unschätzbares nationales Kleinod des deutschen Volkes, wie sie für das religiöse und kirchliche Leben des gesamten deutschen Protestantismus unersetzlich ist; und wenn auch Bugenhagens Sitte, alljährlich ein besonderes festum translationis Bibliorum zu begehen, keine allgemeinere Verbreitung gefunden hat, so haben doch alle Evangelischen deutscher Zunge und mit ihnen auch alle Deutschen Ursache, Gott Lob und Dank zu sagen für die durch den größten Doktor der heiligen Schrift, durch D. Martin Luther verdeutschte Bibel.

---

1) Vgl. Hopf, S. 226f.

2) Bei Hopf, S. 232.

3) Vgl. Hopf, S. 305.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Luther in seiner Studierstube.

(Über ein Handexemplar Luthers von Erasmus' Neuem Testament.)

Von

Professor D. P. D. Hofstede de Groot
in Groningen.

In der Universitäts-Bibliothek zu Groningen befindet sich ein Exemplar der vierten Ausgabe des Neuen Testamentes von Erasmus (Basel 1527), welches von Luther selbst, wahrscheinlich eine Reihe von Jahren hindurch, gebraucht und mit vielen Anmerkungen versehen worden ist.

Zur vierten Säkularfeier der Geburt des Reformators schien es mir nicht ungeeignet, über diesen nur wenigen bekannten Schatz einige Mitteilungen zu geben.

I.

Das genannte Neue Testament ist die bekannte Folio-Ausgabe von Erasmus, in einem Bande, doch aus zwei Teilen bestehend.

Der erstere enthält den griechischen Text, mit der Übersetzung des Erasmus und der Vulgata, in drei Spalten, auf 546 Seiten gedruckt, nebst 48 Seiten Prolegomena.

Den zweiten Teil, 710 Seiten, und außerdem 68 Seiten (praefatio, appendices, indices etc.), stark, bilden die Annotationes.

Das ganze Buch (1372 Seiten) ist in einen hölzernen, mit

Pergament überzogenen, mit vielen eingepreßten Figuren versehenen Band gebunden und sehr gut konserviert. Nur die zwei kupfernen Klammern, mit welchen das Buch zugeschlossen werden konnte, sind durch den vielen Gebrauch abgerissen und verschwunden.

Das erste, auf den hölzernen Band geklebte Blatt enthält ganz unten die bekannten, von Luther eigenhändig mit sehr großen Buchstaben geschriebenen Worte:

„Pestis ero vivens [1]), moriens ero mors tua, Papa
D: M: Luth:"

Daß dieses, wie auch sehr vieles, das weiter in diesem Buche geschrieben steht, die eigene Schrift des Reformators ist, sieht man leicht durch Vergleichung mit seiner von anderswo bekannten Handschrift.

Es wird aber ausdrücklich bezeugt durch eine Zuschrift, welche sich auf der letzten, ebenfalls auf den Holzband festgeklebten Seite befindet, und also lautet:

„Vnico Manningha
anno salutis 1550.

Hunc librum a filiis D. Mart. Lutheri Wittenbergae dono datum accepi, quem Lutherus (piae memoriae) propria manu conscripsit."

Dieser Unico Manningha war einer der ersten ostfriesischen Edelleute, der, wie sehr viele aus den friesischen Gegenden, in jener Zeit zu Wittenberg studierte. Er hatte seinen Wohnsitz auf der Luitsborg oder Lutzenburg bei Norden und war lange Zeit Drost zu Emden. Er starb 28. April 1588 [2]).

Nach kurzer Zeit gab Manningha das Buch seinem Freunde Christophorus ab Ewsum, der es im Jahre 1555 dem Rektor der Martinischule in Groningen, Regnerus Praedinius, schenkte.

[1]) Nicht „eram vivus", sondern sehr deutlich „ero vivẽs".

[2]) Man sehe u. a. Harkenroth, Oostvriesche Oorspronkelijkheden II, 799. Was dieser aber erzählt, daß Marnix von St. Aldegonde auf der Luitsborg im Jahre 1582 die deutsche Übersetzung seines „Bijenkorf" verfertigt habe, ist offenbarer Irrtum, da Marnix in dem Jahre nicht dagewesen und der deutsche Bienenkorb schon 1580 gedruckt worden ist.



Dieses erhellt aus einigen Zeilen folgenden Inhalts, welche Praedinius unter obige Worte des Manningha geschrieben hat:

„Ab Uncone vero Manningha jam in patriam reverso, postquam accepisset D. Christophorus ab Eusum, mihi porro dono dedit. 1555.

Reg. Praed.“

Christophorus ab Ewsum war einer der hervorragendsten Edelleute in der Provinz Groningen; an dem Freiheitskriege gegen Spanien war er stark beteiligt. Im Jahre 1553 weilte er in Emden und war dem à Lasco von großem Nutzen [1]). Er starb in oder kurz vor 1583. Mit Praedinius war er sehr befreundet; er bat sich wahrscheinlich, als er einmal bei Manningha die Lutherbibel gesehen hatte, diese für seinen Lehrer und Freund aus, dem er, wie er wußte, damit einen großen Gefallen thun konnte.

Praedinius starb 1559. Während der beiden ersten Jahre, die er im Besitz des kostbaren Buches gewesen ist, hat er es fleißig benutzt und viele hundert Seiten mit seinen Anmerkungen beschrieben, bis seine letzte Krankheit, im Jahre 1557, ihm fast jede Arbeit untersagte. Bei 1 Kor. 11 hat er diese beendet und im Vorgefühl des kommenden Todes S. 439 der Annotatio des Erasmus geschrieben: „Das Meinige ist hiermit beendet. Dank sei Gott. 1557.“ [2]) Im ersten Teile des Buches, ungefähr an gleicher Stelle, am Ende des zehnten Kapitels des ersten Korintherbriefes, steht mit schwacher Hand der unvollendete Satz, ebenfalls griechisch: „und was mich angeht, auf diese Weise, bis hierher“ [3]).

In wessen Hände nach des Praedinius Tode das Buch geriet, ist nicht bekannt.

Daß es in dem Hause des Verstorbenen geblieben und auf seine Kinder vererbt sei, ist weniger wahrscheinlich, da von seinem Sohne Albert erzählt wird, „daß er seinem Vater in keiner Sache gleichartig war“ [4]), während auch berichtet wird, daß Praedinius

---

1) Joh. à Lasco opera, ed. Kuyper II, 695. Dalton, à Lasco, S. 441.

2) „*Ταδ᾽ ἐμα ἐνταθοι τελευτατω, χαρις τῳ Θεῳ*“.

3) „*και ἐμοιγε, τουτον τον τροπον, μεχρι τουδε*“.

4) Dr. J. J. Diest Lorgion, Regnerus Praedinius (Gron. 1862), p. 107,

testamentarisch etliche Schriften von und über Johann Wessel Ganzevoort seinem Freunde Chr. v. Ewsum vermacht habe [1]).

Man kann fragen, ob auf diese Weise auch das Neue Testament zu seinem früheren Besitzer zurückgekehrt sei. Lange kann es jedenfalls nicht das Eigentum des Hauses Ewsum geblieben sein, da 1612 nicht nur die Witwe, sondern auch der einzige Sohn und Nachkomme des Chr. v. Ewsum gestorben war. In wessen Hände ist dann die Lutherbibel geraten?

Oder hat vielleicht der Baseler Professor Matheseos et Medicinae, Johannes Acronius, ein Friese aus Akkrum, der 1563 die Opera omnia seines Freundes und Lehrers herausgab, dazu dieses Neue Testament benutzt? Unwahrscheinlich ist dies nicht, da ganze Stellen von den Glossen des Praedinius Wort für Wort, wie sie in unserem Neuen Testamente gelesen werden, durch Acronius ediert sind.

Johannes Acronius starb 1563 oder 1564 zu Basel. Zwanzig Jahre später, 1584, ward ein Johannes Acronius Prediger zu Eilsum in Ostfriesland; später war er Prediger in Groningen, Wesel, Professor in Franeker und nochmals Prediger zu Haarlem, wo er 1627 starb. War dieser Acronius vielleicht ein Enkel des Baseler Gelehrten? Sein Vater war Dominicus Acronius, Prediger zu Grimersum in Ostfriesland. Er selbst hatte drei Söhne, alle ebenfalls Theologen. Weitere Nachspürungen über diese Acronii haben mir kein Licht mehr gebracht. Das einzige, das wir wissen, ist, daß unser Codex im Jahre 1666, wahrscheinlich käuflich, in die Hände eines 23jährigen Predigers zu Huisduinen (Nord-Holland) gekommen ist. Dieser, der nachmalige berühmte Professor zu Leiden, Salomo van Til, bekundet dies durch die Inschrift auf dem ersten weißen Blatte:

„Possidet ab anno MDCLXVI Salomon van Til."

Nach fünfzig Jahren erwarb ihn käuflich der Prediger Alb. Alberthoma, ebenfalls zu Leiden. Er schrieb dies unter die Notiz seines Vorgängers mit diesen Worten:

---

[1]) Wesselii Gansf. opera, Proleg., p. XI.

„Ex bibliotheca Salomonis van Til hunc sibi librum comparavit

A. Alberthoma,
Ecclesiastes Leid. 1714.“

Daneben steht aber eine Anweisung, daß er nach seinem Tode die Lutherbibel der Akademie zu Groningen, wo er selber, wie auch Praedinius, seine Heimat hatte, geschenkt haben wolle:

„Hunc ego codicem rarissimum, licet in Catalogo Bibliothecae meae typis exprimendum, destinarem ego Bibliothecae publicae Academiae Groningo-Omlandicae, quae Praedinii meaque patria est.“

Und so ist das Buch am 10. August 1724, laut einer Inschrift des Groninger Bibliothekars, in den Besitz der hiesigen Universität gekommen.

So viel über die Geschichte des Buches, wodurch seine Herkunft aus dem Hause und aus der Studierstube der Reformators bis auf unsere Zeit festgestellt ist.

Sollte es aber noch jemand geben, der an dieser Herkunft zweifelte, so kann ich ihm zwei Beweise vorlegen, welche jeden Widerspruch unmöglich machen.

Der erste liegt in den Noten des Praedinius.

Dieser, ein Schüler und Verehrer des Erasmus, hat in den Bemerkungen, welche er auf die breiten Ränder des Buches schrieb, öfter auf das, was Luther geschrieben hatte, Rücksicht genommen und, wo der Reformator seinem Unwillen gegen Erasmus Luft gemacht hatte, diesen verteidigt und bisweilen dabei Luther selber genannt.

So lesen wir, Annot. S. 90, zu der Erklärung des Erasmus von Matth. 23, 35 (Zacharias, Barachias Sohn), welche Luther nicht gefällt, auf den Rand geschrieben:

„bose wort kanstu geben.“

Der Freund des Erasmus erwidert darauf:

„Inops igitur malorum verborum Luterus erat? Nomine mutato de te sit fabula dicta.“

An einer anderen Stelle (S. 163), bei Luk. 3, 14, schreibt Luther: „nec nos probamus“, im Anschluß an ein Wort des Erasmus gegen das übliche Kriegführen. Praedinius schreibt darunter:

„Non Luterum, sed alios hic spectat Erasmus.“

Auf der folgenden Seite, wo Luther die Worte des Erasmus, „verum qui potuit esse filius Joseph, si putabatur tantum et non erat?“ unterstrichen und daneben ein „N“ (das ist Nihil) geschrieben hat, tadelt Praedinius dies und sagt: „Nihil est . . . cur Luterus insimulet Erasmum litera N notata in margine.“

Das Gleiche finden wir zum viertenmale bei Apg. 19, 2 S. 301; vielleicht sind noch mehr Belege dafür beizubringen, daß Praedinius Luther kannte als den Schreiber vieler Randglossen.

Den letzten Beweis, daß es Luthers Bibel und Luthers Schrift ist, haben wir außerdem darin, daß es Luthers Geist ist, der daraus spricht.

Auch wenn die eigene, deutlich erkennbare Handschrift kein genügendes Zeugnis gäbe; wenn der erste Besitzer nach Luther nicht hineingeschrieben hätte, daß er die Bibel, „durch den Vater geschrieben“ von dessen Söhnen empfangen hätte; wenn auch die Polemik des Erasmianers Praedinius gegen den übel gelaunten Luther fehlte, — so würde doch der Geist, der aus den Anmerkungen des Reformators spricht, hinreichen, um den Leser zu überzeugen, daß es Luther ist, der da redet, Luther der zürnt, Luther der spottet, Luther, den er aus seinen Schriften, Briefen und Tischreden kennt, und der in allen diesen ganz der nämliche ist.

II.

Steht es also fest, daß wir Luthers eigenes griechisches Neues Testament besitzen, so ist die Frage zu erledigen, wie dies Buch beschaffen ist.

Es sind nämlich sehr viele Anmerkungen hineingeschrieben worden, welche von Verschiedenen herrühren.

Zuerst von Luther selbst.

Ferner von dem zweiten Besitzer, Unico Manningha, wie aus der sehr kenntlichen Handschrift dieses Edelmannes zu sehen ist. Es sind deren vielleicht zwanzig bis dreißig.

Es kann auch sein, daß einige Anmerkungen von einem derjenigen herrühren, welche in den vier Jahren von Luthers Tode bis zu dem Tag, an welchem das Buch dem Manningha geschenkt wurde, Besitzer desselben waren.

Weiter giebt es sehr viele Zusätze von Praedinius. Die Handschrift, der schwerfällige lateinische Stil, wie auch der Inhalt seiner Bemerkungen zeigen auf den ersten Blick, daß sie von ihm geschrieben sind. Die meisten seiner Bemerkungen wurden außerdem nachher in seine Opera omnia aufgenommen.

Im ganzen haben etwa fünf oder sechs Personen ihre Bemerkungen in diesen Codex niedergeschrieben; die Schrift eines jeden ist aber so deutlich zu erkennen, daß es eigentlich nie fraglich ist, wessen Handschrift man vor sich hat.

Nach dem Praedinius scheint niemand darein geschrieben zu haben. Nur hat an vier oder fünf Stellen eine spätere Hand, neben der fast unleserlichen Handschrift des Reformators das nämliche in deutlicheren Charakteren auf den Rand geschrieben.

Wenn nun die öfters zusammenhängenden Erklärungen des Praedinius ausgeschieden werden und ebenso die nichtssagenden Anmerkungen der zweiten, dritten und vierten Hand, so bleiben ungefähr 470 Stellen, wo die Feder des Reformators deutlich zu erkennen ist.

Diese Anmerkungen Luthers bestehen bisweilen in nichts anderem als in einigen Strichen, sei es in dem griechischen Text, oder in der Übersetzung des Erasmus (sehr selten in der Vulgata), in der Annotatio, oder an deren Rande. Er hat diese mit roter oder schwarzer Tinte angebracht, öfters um sich selbst das Gelesene zu merken, oft auch um seine Übereinstimmung mit dem Geschriebenen zu zeigen, oder sein Mißfallen kund zu geben. Hie und da, wo er sich etwas besonders merken will, sind es Zickzacklinien, etwa wie ein großes griechisches ξ, oder gewaltige gebogene Linien, die eine halbe Seite umfassen. Einmal hat er einen großen Finger mit einer ganzen Hand dabei gezeichnet.

Wo diese Striche auf der rechten Seite des Buchs angebracht worden sind, und auch bisweilen auf der Linken, zeigt öfter ein schwacher Flecken auf der gegenüberstehenden Stelle der vorangehenden Seite, daß er sich die Zeit oder die Mühe nicht gegönnt hat, die Tinte gehörig trocknen zu lassen. Dergleichen Flecken[1]), welche auch bisweilen von etlichen hastig geschriebenen Worten herrühren, gehören zu den Zeichen, wodurch mir zuletzt die Gewißheit entstand, daß ein solcher Strich oder ein solches Wort von Luther und nicht von jemand anderem herrührt.

Ein anderes Zeichen, woran die Striche Luthers zu erkennen sind, ist einesteils die Festigkeit, womit er gewöhnlich, was ihn besonders interessierte, unterstrich, z. B. das Wort 1 Tim. 2, 12: „Mulier in silentio discat cum omni subjectione. Ceterum mulieri docere non permitto, neque“ — (weiter geht der Strich nicht), oder auch die rasche, fast böse Art, womit er dasjenige, was ihm nicht gefiel, unterstrich, so daß er öfter, anstatt unter der Zeile zu bleiben, quer durch die betreffenden Worte hinstrich.

Neben diesen Strichen, welche öfters sehr charakteristisch sind, hat er an einigen Stellen im lateinischen Text der Briefe an Timotheus und Titus (und nur in diesen) nicht nur eine oder mehrere Zeilen unterstrichen, sondern kreuz und quer durchstrichen. Es sind dies die Texte 1 Tim. 5, 23: „Trinke nicht länger Wasser, ꝛc.“; 1 Tim. 6, 7: „Denn wir haben nichts in die Welt eingetragen, ꝛc.“; 2 Tim. 1, 8: „Schäme dich des Zeugnisses unseres Herren nicht, ꝛc.“; 2 Tim. 2, 7—9: „Bedenke was ich sage, ꝛc.“; 2 Tim. 3, 15 u. 16: „Weil du von Kind an, ꝛc.“; Tit. 3, 9: „Thörichte Fragen, ꝛc.“

Es ist deutlich, daß diese Querstriche nicht aus Unwillen angebracht sind. Er hat damit auch nichts gegen die Übersetzung des Erasmus sagen wollen, denn diese ist untadelhaft. Es bleibt uns also nichts übrig, als anzunehmen, daß er, als er mit diesem

[1]) Man findet sie z. B. I, 201. 243. 412; II, 24. 25 (an fünf Stellen). 48. 75. 86. 139. 154. 156. 208. 212. 262. 276. 382. 422. 430. 433. 584. 590. 594. 655.



Briefen beschäftigt war, auf diese, freilich ungewohnte Art, sich selber die Stellen, welche für ihn höchst wichtig waren, hat merken wollen. Befremdlich bleibt aber die Sache jedenfalls, da er auf derselben Seite einige Worte unterstreicht, andere durchstreicht. Durchgestrichen ist z. B. 2 Tim. 1, 8: „Ne igitur te pudeat testimonii domini nostri etc.“; unterstrichen ist 2 Tim. 2, 12: „Si negamus et ille negabit nos: si increduli sumus, ille fidelis manet.“

Anderer Art sind die vielen Striche, womit er die ganze Bemerkung des Erasmus auf Luk. 3, 14 über das Kriegführen, als ganz fehlerhaft verurteilt hat. Das Durchgestrichene ist ungefähr eine halbe Seite Folio. Das Nämliche that er S. 439 mit der Erklärung des Erasmus von 1 Kor. 10, 16, welche ihm, auch laut einer kurzen Randschrift, gar nicht gefiel.

Eine zweite Art Noten von Luthers Hand sind etliche Worte, welche er für sich selbst zur Erinnerung an das Gelesene oder zur Erklärung griechischer Worte niedergeschrieben hat. Von dergleichen für uns wertlosen Anmerkungen wird es wohl noch mehr als hundert geben. Hierzu gehören auch Worte, welche er im Eingang des Buches zu dem griechischen Text des Lebens des Matthäus und Markus von Sophronius auf den Rand geschrieben hat; ebenso Korrekturen von Druckfehlern, welche auch da, wo sonst keine Spur sich vorfindet, daß Luther dergleichen Stellen gelesen hat, selbst im Wortregister, vorkommen. Wir können dies alles ferner außeracht lassen.

Auch auf solche Anmerkungen will ich kein Gewicht legen, welche rein historischen, kritischen oder exegetischen Inhalts sind und für uns weder zum Verständnis des Textes, noch zur Kenntnis des Reformators etwas beitragen. Ich will nur ein Beispiel geben: beim Worte des Täufers, Luk. 3, 14, daß die Kriegsleute mit ihrem Solde zufrieden sein sollen, schreibt Erasmus, daß der Sold der Kriegsleute „sordidorum hominum, sordido vocabulo“ [obsonium] angedeutet sei; „siquidem obsonium ventris praemium est, dignum iis, qui ventri militant“. Luther, hiermit nicht zufrieden, stellt daneben: „non enim pura aqua et pane St.

Jo. vult eos esse contentos, sed sufficiente obsonio: provisione ventris miseri.“

Es bleibt aber noch eine dritte Klasse Anmerkungen, wo, oft nur mit einem einzigen Worte oder einem einzelnen Striche, der Geist des Reformators, die Laune, der Unwille gegen Erasmus, oder, wenn auch nur selten, seine Übereinstimmung mit demselben sich kundgiebt. Diese Glossen, Ausrufungen, Noten aller Art sind sehr ungleich angebracht. Bisweilen giebt es deren auf einer Seite zehn oder mehrere, bisweilen auch kann man fünfzig Seiten durchsuchen, ohne nur die geringste Spur zu finden, daß der Reformator das Buch gelesen und gebraucht hat, bis auf einmal ein Ausruf, ein Fragezeichen, ein gewaltiger Strich seines Geistes Wallen verrät.

So lesen wir S. 432 der Annotatio zu 1 Kor. 7, 39, wo Erasmus über den Papst spricht: „Etenim si Romanus Pontifex statuere potest“, am Rande von Luther geschrieben: „bestie“. An einer anderen Stelle, S. 424, wo Erasmus den Innocentius nennt, schreibt Luther daneben: „Nocentiss“. Bei Apg. 1, 20, wo Erasmus sagt, S. 263, er habe von einem Juden gehört, daß das hebräische Wort (פְּקֻדָּה), welches mit dem griechischen *ἐπισκοπη* übereinstimme, eine überaus „chara uxor“ bedeute, „quae non prolis gignendae gratia, sed animi causa haberetur in deliciis semota ac seclusa“ — da unterstreicht Luther diese Worte und fügt dazu am Rande ein vielsagendes: „Ach ia.“

Diese Aufwallungen des Gemüts, lieblich oder heftig, diese Gespräche, welche er mit sich selbst oder mit dem von ihm gar nicht geliebten Erasmus hält, diese öfteren Ausbrüche von Zorn und Bitterkeit sind es, welche unsere Lutherbibel zu einem Dokumente machen, worin uns der Reformator, ganz wie er war, wenn er sich selber überlassen war, entgegentritt.

Die Stellen, welche in dieser Hinsicht merkwürdig sind, liegen sehr zerstreut. Man findet sie nicht, wo man sie erwarten dürfte.

In den Tischreden z. B. lesen wir [1]), daß am ersten Tage Aprilis des 1536 Jahrs, da der Doktor krank lag, er schier den ganzen Tag zubrachte mit dem Lesen der Vorreden des Erasmi über das Neue Testament: er „ward drüber hefftig bewegt, und sprach: wiewohl diese Schlange schlüpfferig ist, daß man sie nicht wohl ergreifen noch fassen kann, doch wollen wir und unsere Kirche ihn mit seinen Schriften und Büchern verdammen“.

„Erasmus“, heißt es dann weiter, „hat faule Präfationes und Vorreden gemacht ...; er verachtet St. Paulum und Johannem, wie die Vorrede über die Epistel zun Römern und Johannis zeuget, gleich als taugten sie gar nichts. Denn er sagt, daß die Epistel zun Römern reime noch schicke sich nichts auf unsere Zeit und sie sey schwerer, denn nützlicher ꝛc. Heißt das den Meister des Buchs gelobet? Pfui dich mal an.“

Im April 1536 hatte Luther wahrscheinlich schon lange unsern Codex. In den betreffenden Praefationes ist aber kein einziges Merkmal zu finden, daß er beim Lesen derselben so viel daran auszusetzen hatte.

In dem gewaltigen Briefe, den er im Februar 1534 an Amsdorf über Erasmus schrieb [2]), sagt er ebenfalls was ihn ärgere an der Praefatio ad Romanos; diese Praefatio selber bietet aber in unserm Codex gar keine Beischrift.

Das Nämliche ist bei der Annotatio zu den Briefen an die Römer und Galater der Fall. Beinahe nirgend finden wir da ein Zeichen seiner Hand. Eine Korrektur, ein Citat aus dem Neuen Testamente, ein Strich hier und da beweisen, daß er nicht nur darin gelesen, sondern mit voller Aufmerksamkeit sich damit beschäftigt hat.

An anderen Orten dagegen, vorzüglich in der Annotatio zu Lukas, Johannes, Apostelgeschichte, 1 Timotheus und dem Hebräerbriefe, aber vor allem in der Erklärung des Epheserbriefes ist öfter einige Seiten hintereinander der Rand seiner Striche und Anmerkungen voll. Diese werden wir in ihrer Eigentümlichkeit näher zu betrachten haben.

---

[1]) Walch XXII, cap. XXXVII, § 113.

[2]) de Wette IV, 511.



III.

Ehe ich zu dieser näheren Betrachtung schreite, ist es mir ein Bedürfnis, zu sagen, daß ich mit tiefer Ehrfurcht dies wertvolle Buch vor mir liegen sehe. Nicht so sehr, weil darin die eigene Handschrift des Reformators sich findet, sondern vielmehr wegen der besonderen Weise, in welcher sie uns hier gegeben ist.

Jahrelang lag diese Bibel in Luthers Studierstube auf dem Tische; unzählige Male wurde sie von ihm aufgeschlagen. Sie war Zeuge von seinem unermüdlichen Fleiße, von seinen gelehrten Nachforschungen, von seiner Freude am Heiligen Worte, von seinen Gebeten, seinen Ängsten, seiner Entrüstung, seinem Zorn, seinem Glauben und Hoffen. Wenn ich dies Buch öffne, folge ich dem Reformator in seinen Studien, ich höre ihn bald das Wort, bald die Erklärung des gelehrten Holländers lesen, ich sehe ihn nach der Feder greifen und was ihn anspricht mit festem Strich loben, was ihn empört mit gewaltiger Hand notieren. Er ist aber auch öfter mit dem neutestamentlichen Texte selber beschäftigt, sei es, daß er größere Abschnitte, wie die Bergpredigt, die Leidensgeschichte, den Epheserbrief im Original studiert und mit zahllosen Zeichen und Strichen oder mit einem einzelnen erklärenden Worte sich die Übersicht des Geschriebenen deutlich macht, — sei es, daß er zur eigenen Erbauung das Buch aufschlägt und, jetzt am liebsten in der Erasmischen Übersetzung, sich an dem Worte stärkt und erquickt und, was ihn rührt durch schwere Unterlinien sich merkt.

Dabei ist dies das Interessante, daß wir den Reformator in seiner Einsamkeit treffen. Da finden wir im ganzen Texte des Markus nur ein einzelnes Wort von ihm notiert, nämlich das Wort „Minister“, wo der Herr Mark. 9, 35 sagt: „der soll sein aller Knecht“, und im griechischen Texte des Johannes nur e i n Wort schwer unterliniert, 20, 28: *ὁ κυριος μου και ὁ Θεος μου.* Das war es, was ihm am Herzen lag. Ebenso sehen wir ihn, nicht wie er in Gegenwart anderer gegen den Erasmus losbricht, sondern wie er dies thut ungesehen, für sich allein, ohne zu wissen oder zu vermuten, daß je ein anderer vernehmen werde, was er

thue. Es ist der ganze Luther, den wir sehen und hören, als wären wir unsichtbar gegenwärtig in seiner Studierstube.

Fangen wir mit der Erklärung des Matthäus an, so ist das Erste, was wir nach etlichen unbedeutenden, zerstreuten Noten antreffen, ein freilich wenig freundlicher Zusatz zu Matth. 8, 10. Da sagt Erasmus (S. 38), daß Chrysostomus den Hauptmann des Matthäus für den nämlichen halte, wie den des Lukas, „obgleich dieser in einigen Punkten von der Erzählung des Matthäus abzuweichen scheine".

„Id est", schreibt Luther am Rande, „scriptura ubique pugnat sibi, ergo non est vera." [1])

Wir werden leider öfter sehen, daß Luther dem Erasmus Meinungen unterschiebt, welche dieser nicht für die seinigen erkennen würde.

Auf der folgenden Seite hat Erasmus sich, wie Luther meint, schwerer versündigt. Dort finden wir neben der neunzeiligen Erklärung des Ausdrucks „Menschensohn" (Matth. 8, 20) drei, vielleicht nicht aus derselben Zeit herrührende Noten.

Die erste will den Augustinus verteidigen. Erasmus schrieb, daß Augustinus die Worte „filius hominis" nicht beachtet habe, wenn er sagt, daß Christus nicht ein Sohn Adams genannt werde. Die hierauf zielenden Worte: „ut nihil ex his verbis agat Augustinus, qui putat" sind mit fester Hand unterstrichen, und daneben steht mit starken Buchstaben: „du bist nicht from."

Die beiden andern Noten beziehen sich auf das, was Erasmus weiter schreibt: zuerst, daß Christus sich Sohn Adams genannt habe, weil er aus den Nachkommen Adams entsprossen sei, ex quo prodissent et caeteri mortales universi. Diese sieben Worte sind unterstrichen mit der Beischrift: „quam odiose Christi deitatem petit!" Zweitens schreibt Luther neben die Bemerkung,

[1]) Die Schreibart gebe ich, wie ich sie finde; Abkürzungen ergänze ich und die fast immer fehlende Interpunktion füge ich hinzu.



daß nach der hebräischen Spracheigenheit das menschliche Geschlecht des Menschen (Adams) Söhne genannt werde, „et sic Christus est filius hominis vulgaris“.

Auch diese Polemik gegen den „Arianer“ Erasmus kehrt jedesmal wieder.

Einige Seiten weiter, 87 und 88, folgen wieder etliche Noten, diesmal zustimmender Art, bei dem, was Erasmus zu Matth. 23, 5 über das Breitmachen der Denkzettel schreibt. Der Kommentator citiert nämlich eine Stelle des Hieronymus, wo dieser klagt, daß es noch solche histriones gäbe, welche Reliquien aller Art zur Schau trügen; die Randschrift Luthers lautet: „Hodie contra ita incantatur Satan.“ Und als Erasmus fortfährt mit seiner freimütigen Rede und unter anderem fragt, was der heilige Mann jetzt sagen würde von dem Erwerb, der gezogen werde aus dem Ausstellen von der Maria-milch, von wunderthuendem Öl, von Bruchstücken des Kreuzes, und diese zwar in so großer Menge, daß ein Frachtschiff dieselben nicht alle würde tragen können, — da unterstreicht Luther diese Worte, wie er schon auf der vorigen Seite manches scharfe Wort unterstrichen hatte, und schreibt daneben: „Recte.“ Erasmus geht weiter und sagt, daß ihn das Komödienspiel ärgere und daß er jedesmal, wenn die Bischöfe so etwas gutheißen, weniger glaube als früher. Auch dieses unterstreicht Luther mit der Bemerkung: „Fatetur se non credere, offensus scandalis istis.“

Zwei Seiten weiter folgt das früher schon erwähnte: „bose wort kanstu geben.“ Luther schrieb dies aus Anlaß dreier von ihm unterstrichenen Worte, worin Erasmus etwas spöttisch sagt, daß Chrysostomus noch einen anderen Ausweg gefunden habe (aliam aperit fenestram). Es handelt sich da nämlich um die Frage, ob Zacharia, wie im Matthäus zu lesen ist, der Sohn von Barachja sei, oder wie aus 2 Chron. 24 folgen soll, der des Jojada. Nun meint Chrysostomus, der Vater des Zacharia könne einen doppelten Namen gehabt haben u. s. w. Daß Erasmus seine breite Note mit Erwähnung dieses luminösen Gedankens des Chrysostomus schließt, hat den Unwillen des Reformators erregt.

Die folgenden Seiten enthalten nichts von Luthers Hand bis

auf die letzte Note des Erasmus. Dieser giebt nämlich nur wenig zur Erklärung von Matth. 28 und endet unerwartet bei Vers 16 mit der Bemerkung: „Ich weiß nicht, wie es kommt, daß weder Origenes noch Chrysostomus in ihren Erklärungen von all dem übrigen über dieses eine Kapitel gar nichts gegeben haben. Es kann sein, daß sie zu dem Volke darüber nicht weiter gesprochen haben, weil es zur Auferstehung gehört.“ Luther ist empört. Er denkt sich gleich das Schlimmste. „Sehe da lieber“, schreibt er am Rande und nachdem er die citierten Worte unterstrichen hat, setzt er die Rede des Erasmus fort und sagt: „quam [resurrectionem] putabant esse vanam; sicut ego Erasmus credo de hoc et omnibus aliis capitibus et libris totius Scripturae.“

In der Annotatio zu Markus kommen nur zwei Noten von Luther vor, beide auf Seite 138, zu Mark. 15, 34 und 44.

Bei Vers 34 verwendet Erasmus viele Worte auf die Frage, ob zu lesen sei: Deus meus, Deus meus, oder Deus, Deus meus. Verdrießlich schreibt Luther daneben: „Was darffs solchs gewäsch?“ Wir erinnern uns dabei der Tischreden, wo der Reformator öfter eben dies vom Erasmus sagt, er sei ein Wäscher [1].

Schlimmer aber ergeht es dem Erasmus, wenn er, aus An-
aß der Verwunderung des Pilatus, daß Jesus schon gestorben
ei, V. 44, der Meinung des Origenes beistimmt, daß die Seele
es Herrn den Leib nicht auf die nämliche Weise verlassen habe,
vie es sonst bei den Menschen geschieht, sondern von selber aus
em Leibe gegangen sei, da es Ihm gefiel. Diese letzten Worte
sed ultro excessisse e corpore, cum visum esset) unterstreicht
uther, und daneben schreibt er: „Das dich, du Bube. Sic non
sset mortuus.“

Augenscheinlich hat der Reformator, durch diese ihm gar ärger-
che Stelle ganz empört, das Buch sogleich geschlossen. Denn
f der gegenüber liegenden Seite 139 zeigen die starken Flecken,
aß die Tinte keine Zeit hatte, auch nur einigermaßen zu trocknen.

---

[1]) Bei Walch cap. XXXVII, § 106. 108 und passim. § 133: „Er
hret nichts, denn waschen.“

Das Lukasevangelium giebt reichere Ernte.

Bei Kap. 1, 28 ist Erasmus sehr umständlich in der Erklärung des Ausdrucks κεχαριτωμενη, „Du Holdselige". Er nennt es eine Ansprache, womit man seine Liebe einer Jungfrau bezeuge, weshalb auch Maria sich wundere, was ein solcher (ποταπος) Gruß doch bedeute. Dann fährt er fort, daß es sehr angemessen sei, Maria mit solchem Worte der Freude anzureden, da sie doch den Urheber der wahren Freude empfangen würde (quae verae voluptatis autorem erat conceptura). „Epicurum illum!" ist die Beischrift des Reformators.

Nicht besser wird es bei dem zweiten Kapitel. Auf fünf Seiten, 153—157, finden wir 22 Noten (nebst vielen unterstrichenen Worten), von welchen aber neun für uns ohne Wert sind.

Geist und Bedeutung der übrigen lernt man einigermaßen kennen aus einer derselben S. 156, wo Erasmus sagt: „Haec opinor candido lectori fore satis." Luther schreibt daneben: „Ego non sum candidus lector, nec tu candidus scriptor."

Fünfmal oder eigentlich sechsmal, nur das erste Mal einige Zeilen zu früh (am Schlusse von Kap. 1) und darum von Luther selbst wieder durchstrichen, steht auf diesen wenigen Seiten am Rande ein Wort, das ich nicht sicher zu lesen und zu erklären vermag. Ich glaubte darin die Verwünschung „Stirb" zu finden, zu der Luther freilich in den Bemerkungen des Erasmus kaum genügenden Anlaß haben konnte; denn zweimal steht das Wort da, wo Erasmus wirkliche oder vermeintliche Ungenauigkeiten des Evangelisten bespricht, indem er sagt: es gebe Leute, welche meinten, Lukas habe den Namen Quirinius „corrupte" übersetzt, und die Frage aufwirft, wie es heißen könne, daß in der Herberge kein Platz war, während doch der Stall ein Teil der Herberge war; und zweimal steht es bei Äußerungen über Maria, in welchen Erasmus dieselbe die „uxor praegnans" nennt, welche Joseph noch nicht geheiratet hatte. Ein berühmter Kenner Luthers und seiner Handschrift, dem ein Facsimile dieser Randbemerkungen vorgelegt worden ist, hat sein Votum dahin abgegeben, daß das Wort „Stich" laute; sein Sinn und seine Beziehung ist mir aber dadurch nicht erklärlicher geworden.

Begreiflicher sind die Randglossen zu dem, was Erasmus über Luk. 2, 22 bemerkt. Wie realistisch er selber in mancher Hinsicht war, er will dennoch alles, was die Mutter des Herrn betrifft, ins idealste Licht gestellt haben. Er fühlt sich verletzt durch das, was Erasmus über die purificatio von Mutter und Kind sagt und schreibt mit großem Ernste daneben: „Du bist nicht gut.“ Ja, Erasmus, der Humanist, war eines anderen Geistes als Luther, und dieses offenbarte sich auch beim Besprechen solcher Gegenstände. Luther liest aber ruhig weiter. Als Erasmus den Ausdruck „aperiens vulvam“ von jeder Geburt versteht, schreibt er verbessernd daneben: „non, sed significat primum partum“; wenn aber Erasmus fortfährt nach scholastischer Art seine Bemerkungen zu machen über die „virtus altissimi obumbrans coelitus“, wird Luthers sittlicher Sinn verletzt, und er schreibt „du bube“ neben die ärgerliche Stelle, welche er mit schwarzer schwerer Linie unterstreicht.

Auch hier endet Luther die Lektüre der Erklärungen des Erasmus und schließt das Buch. Der Flecken auf der gegenüberliegenden Seite zeugt wieder von dem Eifer, mit welchem er dies that. Später hat er das Studium der Erasmischen Annotationes zu Lukas wieder aufgenommen, wie aus etlichen Noten S. 163, 164, 171 hervorgeht. Diese sind aber, wie die andere Tinte und andere Schreibweise aufs deutlichste zeigen, aus einer anderen Periode.

Eine Sache in der Annotatio zum Lukas-Evangelium habe ich noch zu erwähnen. Bei Luk. 22, 36 (der kaufe ein Schwert) spricht Erasmus ein kräftiges Wort gegen die Fürsten, welche sich auf Christum berufen bei ihrem Kriegführen zum Verderben des Volkes und zur Befestigung ihrer Tyrannei. Da wird Luthers Gemüt erregt, und mit starken Strichen merkt er sich die betreffende Stelle an. Desgleichen zeichnet er auf die folgende Seite, wo Erasmus das Wort des Herrn wiederholt: „habt Ihr auch je Mangel gehabt?“, die ihm eigene große Zickzacklinie, womit er andeutet, was ihm besonders merkwürdig erscheint.

Bei der Lektüre von Erasmus’ Erklärung des Johannes war Luther — ich weiß kein besseres Wort dafür — etwas übel ge-

kannt. Erasmus, die ehemalige Sitte befolgend, faßt in wenigen Worten auf dem Rande den Hauptinhalt desjenigen, was er schreibt, zusammen. So lesen wir, neben den ersten Zeilen der Erklärung von Joh. 1 „Im Anfang“, dieses Lemma: „Orbis conditi et redemti simile initium.“ Luther unterstreicht dies und schreibt daneben, als wäre so etwas Erasmus' Meinung: „Id est, eadem fabula et eaedem nugae.“

Wenn Erasmus nach einer ziemlich weitschweifigen Erörterung über die Frage, ob das Wort Logos zu übersetzen sei mit Verbum oder mit Sermo, zuletzt mit seiner Erklärung selber anfängt: „At Christus ideo dicitur λογος“, meldet Luthers unfreundliche Randschrift: „Ecce ad propositum!“ Auf einer der folgenden Seiten, wo Erasmus erklärt, warum bei και Θεος ἦν ὁ λογος der Artikel fehle, ruft Luther aus: „Vide nequam“, welch ein Bösewicht!

Die zwei folgenden Seiten, welche die Erklärung des 3. bis 6. Verses enthalten, tragen mannigfache Spuren des Eifers und der steigenden Empörung, womit Luther dem Kommentator gefolgt ist. Man muß diese Blätter sehen mit den vielen Strichen unter merkwürdigen oder ärgerlichen Ausdrücken, hier abgebrochen, dort wieder aufgenommen, hier zu hoch, dort zu niedrig angebracht; selten in gerader Linie laufend, ausgenommen wenn sie mit sehr fester Hand und neu eingetauchter Feder gemacht sind, während überdies eine halbe Seite mit einer vielfach gebogenen Linie wie eingeklammert ist. Man muß die mit breiten, schweren Buchstaben, in Eifer und Zorn geschriebenen Bemerkungen dabei selbst sehen, um einen Eindruck zu bekommen von dem, was in Luther wallte, als er dies alles las.

„Vide hostem Dei“, so fängt es an; dann folgt ein gewisses „vide!“ Danach: „Hilfft dich nicht“; dann: „Sehe da“ und nochmals: „Sehe“, und endlich: „du bist ein bube“. Und wiederum hat der empörte Reformator das Buch zugeworfen; auch hier zeugt der schwere Flecken an der gegenüberstehenden Seite von der Hast, mit welcher dies geschehen sein muß. Die folgenden Seiten sind unbeschrieben.

Fragen wir, was denn eigentlich Luthers Zorn so sehr erregt

hat. Erasmus bespricht bei V. 3 eine andere Interpunktion, wodurch zu lesen wäre: „Alles ist durch Ihn geworden und ohne Ihn ist nichts geworden. Was da geworden ist, ist Leben.“ Diese Interpunktion stammt aber von den Manichäern, und obgleich Erasmus zeigt, daß man also lesen könne, ohne ein Manichäer zu sein oder auch ihrer Texterklärung zu folgen, — es hilft ihm nichts. Er ist augenscheinlich ein Feind Gottes.

Das letzte Schimpfwort ist die Folge einer Frage des Erasmus, ob, wenn der Artikel bei Gott beigefügt wird, damit eine bestimmte Person der Trinität oder aber der eine und einzige Gott, von den übrigen heidnischen Göttern unterschieden, angedeutet sei. Wie aber Erasmus mit dieser Frage etwas verschuldet habe, das eines solchen Tadels wert sein sollte, ist schwer zu sehen.

Erst fünfzehn Seiten weiter finden wir wieder Spuren von Luthers Hand. Die bedeutendste ist wohl die folgende. Zu Joh. 5, 27 sagt Erasmus, daß „quia filius hominis est“ dasselbe sei als „quia homo est“. Luther unterstreicht dies und schreibt daneben: „et non deus (tua sententia)“. Doch als der Kommentator weiter die Meinung des Chrysostomus erwähnt, daß Christus die Macht zu urteilen nicht habe empfangen können, weil er Mensch war, da diese dann allen Menschen gegeben sein müßte, stellt der Reformator einen Strich darunter und schreibt daneben: „das dich der ritt schut. Quasi idem sit homo Christus et homo Adam.“ [1])

Mit noch einer Bemerkung zu Joh. 14, 1, wo Luther sagt, daß

---

[1]) Dr. Frommann, Dir. des Germ. Museums zu Nürnberg, hatte die Freundlichkeit, mir über diese fünf mir unverständlichen Worte Folgendes zu schreiben: „Die Worte: ‚das dich der ritt schut‘, d. i.: daß dich der Ritt (das Fieber) schütte = schüttele, enthalten eine im 16. Jahrhundert geläufige Verwünschung als Ausdruck des Unwillens, des Ärgers. Dieser Ausruf begegnet oft in den Gedichten des Hans Sachs und auch Luther gebraucht ihn hier und da. An der bezeichneten Stelle giebt er damit seinen Verdruß über die Auslegung des Erasmus zu erkennen. — Über obige Formel sowohl, wie über das schon im Mittelhochdeutschen, wie heute noch mundartlich vorkommende Wort: der Ritt, Ritten für Fieber giebt meine Ausgabe des bayerischen Wörterbuches von Schmeller II, 183, wie auch Weigands Deutsches Wörterbuch weiteren Aufschluß“.



die Erklärung: „Ihr glaubet an Gott und glaubet an mich", die beste sei („et optima haec est"), ist, was er zu dem Johannes-Evangelium geschrieben hat, zu Ende.

Es folgt die Apostelgeschichte, mit sehr wenigen Noten. Die merkwürdigste von allen ist das früher schon genannte „Ach ia", welches uns in seinem liebenden Gemüt lesen läßt.

Die Erklärung der Pfingstgeschichte bietet drei Noten. Eine derselben ist des Erwähnens wert. Wo Erasmus die Meinung vorträgt, daß wahrscheinlich die Apostel in ihrer eigenen Sprache das Wort geführt hätten und daß jeder Zuhörer „durch ein Wunder" es verstanden, als wäre es in seiner Sprache gesprochen, da schreibt Luther, mit bemerkenswerter Ruhe daneben: „sic non fuissent locuti aliis linguis aut novis, sed auditi aliis aliarum linguarum auribus. Quid tum dispartitio linguarum et donum linguarum fuisset?"

Unter den übrigen zehn zerstreuten Noten, welche weiter in der Apostelgeschichte vorkommen, giebt es nur noch zwei für unseren Zweck bemerkenswerte. Die erstere ist bei Apg. 7, 14—16, wo Erasmus etliche Verstöße gegen die alttestamentliche Geschichte in der Rede des Stephanus aufweist, nach dem Vorgange des Hieronymus. Der Kommentator fährt dann fort: „Hunc nodum illic nectit Hieronymus, nec eum dissolvit". Luther schreibt daneben, daß dieses Erasmus wohl gefalle, „quia pro te facere videtur". Ähnliches wirft er Erasmus vor (bei Eph. 2, 13), als dieser, S. 535, sagt, Plutarchus zeige, daß Gottlosigkeit ein kleineres Übel sei als Aberglauben. „Hoc pro te", lautet die Glosse.

Schärfer sind die schweren Striche, welche Luther bei des Erasmus Erklärung von Apg. 17, 18 angebracht hat. Um die volle Bedeutung davon zu erkennen, muß man das Buch selbst vor sich haben. Da sieht man, daß viele Seiten keinerlei Zeichen von Luthers Feder tragen; auf neunzehn Seiten finden wir nur eine unbedeutende Note. Auf einmal trägt S. 296 einige mit fester, nicht böser Hand angebrachte Linien, nichts als Linien. Es fällt ins Auge, daß dieselben etwas sagen. Sie stehen auf drei Stellen neben der Erklärung des Wortes „Lotterbube". Erasmus verwendet dafür eine halbe Seite; er zeigt, was er darüber sagt,

am Rande an mit den Worten: „spermologus pro nugatore vulgatum apud Athenienses convicium“. Luther unterstreicht dieses. Danach bemerkt Erasmus, daß man diesen Schimpfnamen gebraucht, um einen Nichtswürdigen, einen homo nequam zu bezeichnen, vielleicht jemand, der nicht sein eigenes Brot verdiene, sondern aus anderer Börse zehre. Daneben steht ein Strich, kurz, schwer, gewaltig, wie fast im ganzen Buche kein anderer, der sagen soll: Du bist der Mann! Von gleicher Bedeutung ist die Linie, welche unter die letzte Bemerkung des Erasmus gezogen ist: „Demosthenes Aeschinen σπερμολογον appellat, contumelioso vocabulo, quod ad questum quidvis diceret, quo convicio nos rabulas dicimus [1].“

Zu der Erklärung des Römerbriefes hat Luther nichts Nennenswertes geschrieben, wieviel er auch daran auszusetzen hatte. Hie und da ist ein Wort unterstrichen, ein Druckfehler verbessert, eine kleine Bemerkung angebracht; man sieht, er hat das alles gelesen und mit Aufmerksamkeit gelesen, aber gegen Erasmus das Schwert zu ziehen, fand er diesmal nicht nötig.

Im Korintherbriefe schweigt der Reformator gerade, bis er zu der Stelle 1 Kor. 7, 39 kommt: „so aber ihr Mann entschläft, ist sie frei sich zu verheiraten, welchem sie will“. Über diese Worte hat Erasmus eine Note von vierzehn Seiten, also vom Umfang einer mäßigen Broschüre geschrieben, welche von Luther mit Aufmerksamkeit und Beifall gelesen worden ist. Manche Zeile ist unterstrichen. Die von ihm geliebte Zickzacklinie kommt sechsmal vor. Er ist sehr gut gestimmt. An einer Stelle, wo Erasmus im Fluß der Rede einen Hexameter hinschreibt, S. 422, bemerkt Luther am Rande: „Versus“. Wenn Erasmus die Frage aufwirft, ob der Papst unfehlbar sei, und wenn dieses der Fall sei, warum man denn in Konzilien und Universitäten sich so viel Mühe gebe, die Wahrheit zu erforschen, schreibt Luther da-

---

[1]) Im Briefe an Amsdorf, Febr. 1534, (de Wette IV, 519) lesen wir über Erasmus: „Nec ezpedit juventuti Christianae assuescere huic Erasmicae dictioni. Discet enim de nulla re serio et graviter loqui aut cogitare, sed tantum in graculi seu spermologi morem omnes alios ridere et plane aliud nihil quam morionari.“



neben: „certe hoc [infallibilitatem] agunt et quaerunt unice“. Wo die Rede auf Innocentius VIII. kommt S. 424, hat Luther das Wort: „Nocentissimus“, und ein wenig weiter, wo Erasmus die Autorität des Papstes nennt, die Glosse: „Bestie“ beigeschrieben. Was Erasmus über die Genehmigung der Ehe vonseiten der Eltern schreibt — ein Punkt, wofür Luther vorzüglich in den späteren Jahren so viel Streit hat führen müssen [1]) — gefällt ihm überaus und ist mehreremale mit Zustimmung notiert. Einmal ist dabei ein Zeigefinger mit einer ganzen Hand gezeichnet. Wenn Erasmus in etlichen beredten Zeilen sein Erstaunen ausspricht, daß es einem Knaben oder Mädchen freistehe, ohne der Eltern Wissen, ins Kloster zu gehen, wo sie vielleicht licentius leben und impunitius, non religiosius, da finden wir den breiten festen Strich unter diesen sechs Worten mit einer starken danebenstehenden Linie am Rande und dabei „pulcherrime“. Wenn aber Erasmus am Fuße derselben Seite die ingens clementia rühmt, womit der Papst denen zuhilfe komme, welche apud inferos citra periculum exitii aeterni cruciantur, nimmt Luther sich die Freiheit, daneben zu schreiben: „Lache dich nicht zu Tod“. Es findet sich in diesem Abschnitt noch mehr, was ihm nicht mundet und was er auf eine oder die andere Art notiert. Einmal, als Erasmus sagt, S. 429, Paulus sei „lubricus in disputando, nunc huc se proripiens, nunc illuc“, straft ihn der Reformator mit einem ernsten: „Ey pfui dich.“

Dies sind hauptsächlich die Bemerkungen Luthers bei einer Lesung. Da er S. 432 den langen Exkurs des Kommentators zu Ende gebracht hatte, war er befriedigt und verschloß das Buch. Bei einer anderen Lektüre, sei es eine frühere oder spätere, hat er S. 423 noch einige Noten angebracht, welche eine nähere Betrachtung verdienen.

Erasmus behandelt da die Veränderungen, welche die Päpste im Laufe der Zeiten in den Apostolischen Dekreten und den Satzungen der Kirche gemacht haben. Dabei bringt er auch dieses und jenes zur Sprache, was Luther nicht nach dem Sinne war. „Spät“,

---

1) D. Köstlin, M. Luther (1575) II 163, 464, 559.



sagt er, „hat die Kirche die Transsubstantiation festgestellt; längere Zeit genügte es zu glauben, daß der Leib Christi entweder unter dem geweihten Brote oder auf irgendeine andere Weise anwesend war. . . . . Früher war es keine Ketzerei, zu glauben, daß der Geist nur vom Vater ausgehe, und fast die ganze alte Christenheit stand in dieser Meinung. . . . . So war es auch mit der Empfängnis der Maria, obgleich es nicht ganz sicher ist, was darüber zu Basel festgestellt und in welchem Sinne es festgestellt ist. Dergleichen giebt es vieles. Nemo priscorum audebat clare pronuntiare, spiritum sanctum esse patri filioque homusion, ne tum quidem quum quaestio de filio tanta contentione per universum orbem agitaretur. „Sehe, sehe“, schreibt Luther neben diese, von ihm unterstrichenen Worte. Quin in epinicio, quod post Arianos profligatos canere coepit ecclesia, quod tribuitur filio, lumen de lumine, deum verum de deo vero, non idem dilucide tribuitur spiritui sancto. Nunc audemus profiteri, spiritum sanctum homusion patri et filio. . . . .

Der feine Humor ist in allem diesem nicht zu verkennen, obgleich er sich unter die ernsthaftesten Ausdrücke verbirgt. Auch Luther entgeht dies nicht. Ohne sich aber zu ereifern, unterstreicht er einige Zeilen, schreibt an den Rand: „Epinicion vocat symbolum Nicenum“ und faßt zuletzt seine Meinung zusammen in dem gestrengen aber nicht ganz ungerechten Urteil, welches er am Fuße der Seite ausspricht: „Erasmus scepticus est et dubitat semper et in omnibus“.

Diese drei Bemerkungen sind aber mit anderer Tinte, in anderer, schärferer Schrift und auch in anderem Sinne gemacht als die vorhergehenden und folgenden über 1 Kor. 7, 39. Das eine Mal war ihm, was Erasmus über Ehescheidung und Eheschließung schreibt, Hauptsache, so daß er das andere liegen ließ.

Doch war auch dieses ihm von großer Bedeutung. Der Skepticismus des Erasmus war ihm verhaßt. Dies ist aus allem, was der Reformator geschrieben hat, bekannt. In den Tischreden ist Erasmus ein Lucian, ein Demokrit, ein Epikureer, der „mit Fleiß und vorsetziglich alles zweifelhaftig redet“, dessen Worte

„Wankelworte sind oder geschraubet, die er deuten kann, wie er will [1])". Im Briefe an Amsdorf klagt er ebenfalls [2]), daß Erasmus in seinem Katechismo darauf ziele, die Jugend zweifeln zu machen und fügt hinzu: „Sic serpens Hevam primo ad dubium solicitavit, dum ei suspectum reddidit praeceptum Dei." In unserer Bibel spürt und rügt er eben dies jedesmal. Wenn Erasmus zu Eph. 3, 14 bemerkt, daß die vier letzten Worte („unseres Herrn Jesu Christi") laut des Zeugnisses von Hieronymus in den griechischen Codices nicht gefunden wurden, in den lateinischen aber hinzugefügt waren, während dieselben jetzt gerade in den lateinischen fehlen und in den griechischen gelesen werden, tadelt ihn Luther und schreibt: „Machs alles ungewiß." Wo Erasmus zu Eph. 1, 20 bemerkt, daß ἐκαθισεν eine doppelte Bedeutung hat, schreibt Luther daneben: „ne nihil sit non dubium". Und einige Zeilen später, wo Erasmus sagt, daß πληρουμενου (V. 23) einen aktiven und passiven Sinn habe, zieht Luther aus diesem „sensus varius" die Folgerung: „ideo nihil est credendum Paulo et toti Euangelio. Quid Epicurus aliud doceret, qui Christum nescit, imo pro fabula habet." Ganz in gleichem Sinne stehen unter den spärlichen Bemerkungen Luthers zum Philipperbriefe fünf Worte zu Kap. 2, 14 zweimal unterstrichen (kein anderes Beispiel hiervon findet man im ganzen Codex) und daneben noch das große Bemerkungszeichen; die merkwürdigen Worte sind der Ausspruch des Kommentators: „Diffidens enim disputat et argutatur".

Wir kehren zum Korintherbriefe zurück.

Noch an drei Stellen hat Luther etwas notiert. Das einzige Beachtenswerte ist, was er zu des Erasmus Erklärung von 1 Kor. 10, 16 geschrieben hat: „Das Brot, welches wir brechen." Dies bezieht sich nicht, sagt Erasmus, ausschließlich auf das Abendmahl; die ältesten Christen hielten eben jedes Brot heilig, zur Erinnerung an das letzte Mahl; sie dankten Gott jedesmal, wenn sie einander den Becher reichten, auch wenn keine Weihe zum Sa-

---

[1]) Tischreden XXXVII, § 112 et passim.

[2]) de Wette IV, 510.



kramente stattgefunden hatte. Diese Erklärung war Luther ganz zuwider; er klammert sie ein, durchstreicht sie kreuz und quer und ruft am Rande aus: „vide nequitiam."

Der zweite Korintherbrief bietet uns nichts. Nur sind im Texte selbst einige vielsagende Striche angebracht, z. B. bei 2 Kor. 12, 10: „cum enim infirmus sum, tunc robustus sum." Die Kraft, womit hier die Feder gezogen ist, ob auch die schwere rote Linie die Buchstaben durchstreicht und selbst darüber hinausläuft, — diese Kraft ist ein Zeichen, wie es ihn anzog, dies zu lesen, und wie er sich dadurch zu stärken wünschte.

Im Galaterbriefe finden wir nichts, das uns interessieren könnte; um so mehr aber im Epheserbrief. Schon die Vorrede bietet einiges. Da (I, S. 404) sagt Erasmus, daß es in Ephesus eine Menge wißbegieriger und sehr gelehrter Leute gegeben habe. Dies „doctissimis viris" giebt Luther Anlaß, auf den Rand zu schreiben: „id est Erasmis". Eine Zeile weiter bemerkt Erasmus, daß Paulus viel von den Dämonen und Geistern rede und den Unterschied zwischen den guten und den bösen betone. „Scilicet hoc agit?" fragt Luther. Und als Erasmus fortfährt, daß es keinen Brief Pauli gebe, der so voll sei von tiefsinnigen Gedanken, und daß Petrus deshalb geschrieben habe über quaedam difficilia intellectu, was in Pauli Briefen gefunden werde, fügt Luther hinzu: „vel tu nihil intelligis".

Dies alles ist mit schwarzer aber stark erbleichter Tinte geschrieben.

Mit roter Tinte sind auf den folgenden Seiten etliche schlagende Stellen im griechischen Texte oder in der Übersetzung des Erasmus unterstrichen, z. B. 4, 5; 5, 5. 13. Auch kommen einige mit gleich verblichener schwarzer Tinte geschriebenen Bemerkungen vor; zu nennen ist wohl allein was Luther bei Eph. 3, 19 schreibt: „quam multum praeferenda sit charitas, quae in Christo est, scientiae, quae sine charitate sectas odia superbias excitat. Primum docet fidem in Christo justificantem, postea charitatem supra scientiam."

Die vierundzwanzig Seiten, welche Erasmus der Erklärung dieses Briefes gewidmet hat, sind voll Bemerkungen Luthers, im

ganzen mehr als achtzig. In dieser Hinsicht würde dieser Brief bei weitem die größte Ernte geben. Aber diese Noten sind fast alle Ausrufe oder kurze Bemerkungen, die für uns ohne Wert sind. Nur ersehen wir daraus, daß der Reformator mit der größten Genauigkeit dies alles studiert und daß sein Widerwillen gegen Erasmus ihn nicht gehindert hat, diesen Brief vom Anfang bis zum Ende ruhig durchzustudieren. Zwar sind auf den ersten Seiten weit mehr Noten angebracht als später, wir finden deren aber auch bis auf die letzte Seite. Geärgert hat er sich zwar öfters, ja immer. Er ist aber jedesmal zum Erasmus zurückgekehrt. Wie er in den Tischreden bezeugt [1]), daß er unter allen Büchern, so die Feinde der Wahrheit wider ihn geschrieben haben, keines gar ausgelesen habe, denn des Erasmi Diatribe, so macht er es auch hier. Er weiß, daß Erasmus in allem der Wahrheit [wie er selber sie sich denkt] widerspricht, und doch zieht dieser Feind Gottes, dieser Bube, dieser Epikurus ihn mit unwiderstehlicher Gewalt an; er liest ihn, möchte ihn „unter die Bank werfen“, und kehrt doch zu ihm zurück.

Der größte Teil der Noten Luthers zu dem Epheserbrief des Erasmus sind Ausrufungen, wie: recte, non, sehe, nihil, male, ride, transeat, oho, obstrue, blasphema, ah u. dergl. Von den übrigen sind auch nur wenige, im Vergleich zu der großen Anzahl, von besonderem Werte. Einige will ich hervorheben.

Seite 529, wo Erasmus über das einseitige Erheben der Gnade Gottes unter Verkennung der menschlichen Wirksamkeit sagt: „Nunc sunt qui peccent in utramque partem. Medio tutissima via est“, schreibt Luther am Rande:

„papistae
„Lutherani   Erasmus.“

Bei Eph. 1, 13 spricht Erasmus ausführlich, zuerst über die Lesart: in welchem auch Ihr, oder Wir, und erklärt dann das προηλπικοτες, welches vielleicht auf die Heiden zu beziehen ist, und womit eine confusa spes angedeutet sein solle, welche die

---

[1]) Walch cap. XXXVII, § 134: „Doch hab ich (so fährt er fort) dieselbe auch so gelesen, daß ich oft gedachte, sie unter die Bank zu werfen“.

ethnici sanabiles hatten, auch bevor ihnen das Evangelium gepredigt war, und wodurch sie, ohne Christum zu kennen, einigermaßen auf das Heil hofften, wie durch einen Traum. Diese ganze halbe Seite ist mit einem gewaltigen Bogen eingeklammert und bei den letzten Worten steht der Fluch: „Das dich Gott straffe, Satan."

Wo Erasmus zu Eph. 1, 17 beim Worte: „zu seiner selbst Erkenntnis" die Lehre Platos erwähnt, daß die Menschheit Gott früher gekannt habe, diese Kenntnis nachher verloren, jetzt aber ihrer sich wieder erinnert habe, und daß Paulus deshalb spreche (V. 18) von erleuchteten Augen, denn früher, „obgleich sehend, sahen sie Gott nicht", schreibt Luther auf den Rand, zuerst: „obstrue quaeso" und danach „blasphema".

Etwas weiter sagt Erasmus: „mirum autem cur Theophylactus ..." Luther erwidert: „Et mirum cur tu ita insanias sine causa."

Sechs Zeilen weiter entschuldigt Erasmus sich, daß er das ἐνεργησεν (V. 20), so gut er gekonnt habe, mit exercuit übersetzt habe (non ut voluimus, quod ajunt, sed ut potuimus); da entbrennt Luther in Zorn gegen den Mann, der so leichtfertig sich betrage im Übersetzen des Wortes Gottes und fragt: „Sic rides Deum? o Epicurissime."

In der folgenden Zeile steht: „suscitans eum". Luther setzt daneben: „Das ist von noten."

Auf derselben Seite stehen die zwei Schwertstreiche, welche wir oben citiert haben, gegen Erasmus, der alles unsicher mache; dann folgt noch bei Eph. 2, 1 (Euch, da ihr tot waret) „Erasmus est peccato mortuus"; und in einem Odem das Subjekt wechselnd, fährt er fort, als ob Erasmus spräche: „peccatum est nihil."

Die folgende Seite, wo Erasmus das „Kinder des Zornes von Natur", Eph. 2, 3, mit Hieronymus und Theophylaktus nimmt für „vere et proprie" schreibt Luther dabei: „Nihil. Sed nativitate." Er meint: durch unsere Geburt aus Adam sind wir des Zornes Kinder; dann fährt er fort: „peccatum originale odit Erasmus ubique."

Beim ersten Verse von Kap. 3 hebt Erasmus hervor, Hieronymus meine das Anakoluth ausgleichen zu können, doch halte er es für besser, einfach zu sagen, „Paulum in aliena lingua balbutisse.“ Luther unterstreicht diese Worte und sagt: „quam placet tibi ista sugillatio Pauli.“ — Als Erasmus nachher den Streit erwähnt (4, 4), den er mit Faber geführt hat, notiert Luther: „ut solus glorieris.“

Es würde nichts nützen, alle die weiteren scharfen Glossen Luthers zu notieren. Wir können sie uns leicht denken, wenn es uns auch schwer fallen würde, die bunte Verschiedenheit seiner Invektiven uns vorzustellen. Darum gebe ich nur noch ein paar beispielsweise.

Erasmus ist ihm ein Arianer. Überall spürt er einen Angriff auf die Gottheit Christi. Bei Joh. 5, 27 sagt Erasmus: *ὅτι υἱος ἀνθρωπου ἐστιν* bedeute, quia homo est; Luther setzt daneben: „et non deus (tua sententia)“. Zu Phil. 2, 5 schreibt Erasmus: „loquitur enim de Christo, quatenus erat homo“. Luther ergänzt: „et non deus“. Desgleichen im Epheserbriefe. Bei 1, 3: „Gelobt sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi“ bemerkt Erasmus, dieses könne, wie auch Hieronymus sagt, auf zweierlei Weise aufgefaßt werden: 1) so, daß man „Gott“ und „Vater“ scheide, 2) so, daß man es zusammen nehme. In diesem Falle werde Gott der Vater Jesu genannt, quia genuit, und der Gott Jesu, secundum assumtum hominem. Über dieses „der Gott Jesu“ ereifert Luther sich. Er unterstreicht es mit schwerer Linie und wiederholt es am Rande: „Deus Jesu, Oho!“ Und als Erasmus bei Eph. 1, 17 „der Gott unseres Herrn Jesu Christi“ kommentiert, „hier werde offenbar der Vater der Gott Jesu Christi genannt, was in anderen Stellen noch zweifelhaft sei“, fragt Luther: „in quibus?“ Außerdem schreibt er ärgerlich daneben: „Hic plane viceris, Arri et Arriane.“

Beim ersten Briefe an Timotheus und dem an die Hebräer werden wir noch mehr Proben dieses Anti-Arianismus antreffen.

Bei Eph. 3, 11 steht eine Bemerkung ganz anderer Art. Dort sagt nämlich Erasmus, zur Erklärung von *ἡν ἐποιησεν*,

dieses könne auf drei Worte bezogen werden, auf die Weisheit, auf die Kirche, oder auf das Vorhaben Gottes. Luther unterscheidet diese dreifache Erklärung durch die Ziffern 1, 2, 3. Nr. 1 gefällt ihm nicht. Bei Nr. 2 zeichnet er auf, daß dies der rechte Sinn sei („Hic solus est sensus"). Doch da er weiter liest, wird er von der dritten Auffassung noch mehr angezogen und mit Unterstreichung der betreffenden Worte (in Christo factam, hoc est, creatam fuisse sapientiam) ruft er aus: „Ja, ja, das ists."

Zustimmender Art ist auch, was er bei 5, 16 schreibt (denn es sind böse Tage); er verschärft dort das „mali" noch durch die Beischrift: „imo periculosi, propter hereses et peccatum in carne, diabolum et penas."

Die folgende Bemerkung steht bei 6, 5, wo der Apostel die Sklaven ermahnt, ihren Herren zu dienen mit gutem Willen. Erasmus fügt hinzu, daß es doch schändlich sei, unter Christen von Herren und Sklaven zu reden, denn, da die Taufe alle zu Brüdern mache, wie könne es dann stimmen, daß der Bruder des Bruders Sklave genannt wird? Luther aber unterstreicht diese letzten Worte mit so großem Eifer, daß der Strich, der unter der Linie anfängt, am Ende über dieselbe geht, und schreibt voller Ironie daneben: „Ja, ja, das thets. Cum Paulus ubique doceat servos debere fideles esse dominis, tam malis quam bonis."

Den Philipperbrief können wir, nach den zwei angeführten Beispielen, ferner außeracht lassen. Er hat weiter nichts Nennenswertes. Der Kolosserbrief hat auch nichts als ein gewaltiges „Nihil" bei der Erklärung des Erasmus von θεοτητος, 2, 9. In den Thessalonikerbriefen steht ebenfalls nur eine, übrigens unbedeutende Bemerkung über eine verfehlte Erklärung von 1 Theff. 4, 17.

Mehr aber giebt uns der erste an Timotheus, d. h. die vier ersten Seiten; aufs neue aber erfahren wir daraus, daß Erasmus darin den Zorn des Reformators im höchsten Maße erregt hat.

Dies zeigt sich gleich beim ersten Verse. Da bemerkt Erasmus, daß Gott unser Erlöser genannt wird, und daß deshalb auch der Spruch Tit. 1, 3 von Gott unserem Erlöser nicht notwendig vom Sohne zu verstehen sei; Luther unterstreicht drei Zeilen und ruft aus „vide". Dies wiederholt er, wo Erasmus weiter sagt, daß

Paulus „den Vater salutis autorem“, den Sohn „unsere Hoffnung“ nennt.

Einige unterstrichene Stellen und etliche weniger bedeutende Bemerkungen übergehen wir, um gleich die Hauptsache zu besprechen, nämlich die zwei Seiten lange Note des Erasmus über die Mataeologia, das unnütze Geschwätz, wovon der Apostel 1 Tim. 1, 6 spricht.

„Mataeologia ist, was den Klang betrifft, nur wenig von Theologia unterschieden“, so fängt Erasmus an; „hoc vere sentis, tu perdite“, schreibt Luther daneben, mit einem schweren Striche unter den beiden betreffenden Worte. Dann geht Erasmus weiter und sagt, daß wir die Theologia so studieren sollen, daß wir nicht in Mataeologia geraten. Mit demjenigen haben wir uns zu beschäftigen, welches uns zu neuem Leben führt nach dem Bilde Christi. „In Christum“, schreibt Luther an den Rand, als wäre dies des Erasmus Meinung, „id est in nihilum.“

„Quorsum attinet decertare“, fährt Erasmus fort, „quot modis accipiatur peccatum . . . Hoc potius agat theologus ut omnes horreant oderintque peccatum.“ Luther unterstreicht die drei ersten Worte und fügt hinzu: „cum terreni simus.“

„Totis seculis disputamus“, schreibt der Kommentator, „an gratia qua deus nos diligit ac trahit, et qua nos illum vicissim diligimus, eadem sit gratia, et an sit aliquid creatum an increatum. Illud potius agamus, puris precibus, innocentia vitae, piis factis, ut eo munere nos dignetur deus.“ „Eo munere“, ist von Luther unterstrichen und daneben ist geschrieben: „quod scilicet nescimus.“

Und während Erasmus in beredter Sprache fortfährt, die Theologen ihrer Mataeologia halber zu züchtigen und viele „quaestiones curiosas“, ja, auch etliche „impias“ aufzählt, welche von den scholastischen Doktoren aufgeworfen werden, Fragen, welche der in allen diesen Sachen bewanderte Gelehrte in größter Menge und Verschiedenheit zum Besten giebt, liest Luther weiter, indem er das eine, was ihm gefällt, notiert, an dem andern mit Stillschweigen vorübergeht. Nach den gottlosen Fragen über Gott kommt Erasmus

zu den „gottlosen Fragen“ über die Macht des Papstes: ob er größere Macht besitze als Petrus oder die nämliche; ob er den Engeln befehlen könne; ob er das ganze Fegefeuer aufheben könne; ob er ein gewöhnlicher Mensch sei oder auch wie ein Gott; ob er beider Naturen teilhaftig sei, wie auch Christus. Hunderte dergleichen Fragen werden aufgeworfen, in gewaltigen Büchern, von berühmten Theologen, und vorzüglich von denjenigen, die in einen Orden getreten sind. Und dies geschieht nicht, ohne daß man sich offenkundig der Schmeichelei verdächtig macht, und auch nicht ohne Christum zu beleidigen, neben welchem die größten Fürsten nichts sind als Würmlein.

Unter die „manifesta suspicio adulationis“ setzt Luther einen schweren Strich; er liest das natürlich mit Beifall. Als aber Erasmus dann fortfährt: „Oder glaubt man, damit unserm Leo zu gefallen, dem echten und wahren Statthalter Christi, dem, als dem wahren Hirten, nichts wichtiger ist als das Heil der Herde Christi, und dem, als dem wahren Statthalter Christi, die Ehre seines Fürsten, Christi, über alles geht . . .“ da klingt das scharfe, wohlverdiente Wort des Reformators: „Et tu non adularis tanto Epicuro, tantus Epicurus!“

Erasmus fährt mit dem größten Ernst, mit dem aber bei ihm fast immer etwas Humor und Satire sich mischt, fort, vor der Mataeologia zu warnen. Mit diesen quaestiunculis wird die Zeit in den Schulen verbracht und geht das flüchtige Leben vorbei, während doch das meiste derart ist, ut doctius nesciantur quam sciantur, ut ridicule quaerantur, temere definiantur. Die Zeit ist kurz, und es ist eine schwere Sache, ein wirklicher Christ zu sein. Laßt uns alles Überflüssige zur Seite setzen und das vorzüglich ins Auge fassen, was Christus wollte, daß wir wissen, was die Apostel uns überliefert haben, was eigentlich auf die Liebe sich bezieht . . . Tot jam annis cavillamur in scholis, quibus verbis sit loquendum de Christo. An haec propositio sit vera, Christus fuit ab aeterno, an recte dicatur compositus ex utraque natura, an constare, an conflatus, an commixtus, an conglutinatus, an coagmentatus, an ferruminatus, an copulatus . . .

Einige gewaltige Striche unter und durch einen Teil dieser letzten Worte zeigen den Unwillen Luthers über diese Anhäufung scholastischer Redensarten, in welchen er nichts als Schmähung und Spott sieht, und nochmals schreibt er das einzige Wort an den Rand, womit er seinem Zorne Luft machen kann: „du bist ein bube."

Diesmal aber schließt er das Buch nicht gleich. Er liest noch eine Seite weiter, bis er die ganze Bemerkung des Erasmus über diesen Gegenstand beendet hat. Was Erasmus schreibt zur Züchtigung der Scholastiker ist ihm doch, obwohl es ihn auch bisweilen selbst verwundet, von zu großem Interesse, als daß er es nicht lesen möchte. Als also Erasmus weiter erzählt von einem ihm bekannten Theologen, der gestanden hatte, daß neun Jahre nicht genügten, um auch nur das zu verstehen, was Scotus zur Einleitung in die Schriften des Petrus Lombardus geschrieben habe, — da freut sich Luther, und er unterstreicht diese Worte, wie noch mehr andere kräftige Äußerungen des Erasmus von gleichem Sinne; als er aber diesen Excurs zu Ende gebracht hat, schließt er das Buch; etliche Tintenflecken zeugen auch hier von der Hast, womit dies geschehen ist.

Wir würden dafür halten, daß Luther sich um das, was Erasmus außerdem zur Erklärung der Pastoralbriefe geschrieben hat, nicht weiter gekümmert hätte, wenn nicht ein schwacher Strich, unter einigen Worten, welche sich auf die Arianer beziehen, S. 597, uns zeigten, daß er doch mit dem Lesen fortgefahren hat.

In dem Hebräerbriefe finden wir wenige Bemerkungen Luthers. Er hat, wie wir bereits einige Male bei anderen Büchern gesehen haben, mit großem Eifer angefangen, die Erklärung des Erasmus zu lesen. Bald aber hat er es wieder eingestellt. Außer einigen lexikalischen Anmerkungen hat das erste Hauptstück nur ein wiederholtes „Ecce". Einmal der Bemerkung des Erasmus wegen, daß die ganze Welt zerspaltet sei wegen zweier Worte: hypostasis und homousios; das andere Mal, wo Erasmus sagt, daß Christus aliquo modo minor angelis war. Weiter bietet dieser Brief nichts, als einige Korrekturen oder nichtssagende Noten. Dasselbe gilt von den übrigen Briefen und von der Apokalypse.

Nur die Erklärung von 1 Joh. 5, 8 macht eine Ausnahme. Diese hat Luther mit Aufmerksamkeit gelesen.

Zuerst freut es ihn, daß Erasmus über Hieronymus, den Luther gar nicht leiden kann, sagt, daß dieser öfters violentus ist, parumque pudens, saepe varius parumque sibi constans. Diese Worte unterstreicht Luther, und daneben schreibt er: „Hieronymum taxat“; solch ein ungünstiges Urteil aus dem Munde des Erasmus hatte Luther nicht erwartet.

Auf der folgenden Seite 697, stehen nur zwei schwere Striche, von Luthers Hand, und, wie es mir scheint, zustimmender Art.

Der erste steht unter: „Unum sunt, id est, de eadem re testantes.“ Dieses ist eine Erklärung, welcher sogar Augustinus Beifall bezeugt, oder welche er jedenfalls nicht bestritten hat.

Der andere ist unter die Bemerkung gezogen, daß in einer spanischen Handschrift ein Scholium aus den Dekretalen vorkomme, welches dem Thomas Aquinas zugeschrieben werde, und worin zu lesen sei, daß in den besten Codices nach den Worten: „der Geist, das Wasser und das Blut“, nicht geschrieben stand: „und diese drei sind eins“. Dieses findet Luther merkwürdig. Er notiert es sich. Man weiß, daß er hinsichtlich dieses Textes nicht von den guten Codices abgewichen ist, und also nicht, wie Erasmus, aus Konnivenz die unechten Worte dennoch aufgenommen, sondern, so lange er lebte, dieselben aus seiner Übersetzung der Bibel fern gehalten hat.

Zuletzt sei noch erwähnt, daß auf der zweiten Seite der Appendices ein paar Bemerkungen des Reformators gefunden werden, von welchen eine zeigt, daß Luther nicht abgeneigt ist, nötigenfalls zur Konjekturalkritik zu schreiten.

Erasmus behandelt da Joh. 18, 24 (Annas sandte ihn gebunden zum Hohenpriester Kaiphas) und ist bemüht, diesen Vers mit dem Berichte der Synoptiker zurecht zu legen. Luther dagegen zerhaut den Knoten dadurch, daß er ein Versehen bei den Abschreibern vermutet. „Quid“, schreibt er, „si particula haec vitio scriptorum sit transposita, ut casu fieri solet, quod praecedentis folii versiculus verso folio in aliud folium transponatur.“

Das Ergebnis meiner Untersuchungen kann ich in wenig Worte zusammen fassen.

Die Lutherbibel giebt einesteils nichts, was wir nicht wüßten. Niemand, der nur ein wenig mit Luthers Art vertraut ist, wird, nachdem er diese Bibel aufgeschlagen und studiert hat, sagen: So hatte ich mir den Reformator nicht gedacht! — Im Gegenteil, der Eindruck, den das Buch macht, muß jedesmal sein: Ja! das ist Luther! Das ist seine Art; es ist Luther, wie er leibt und lebt.

Aber darin liegt auch gerade das Interessante dieses Buchs, daß wir Luther sehen in seiner stillen Studierstube, wie er arbeitet mit unermüdlichem Eifer, wie er fühlt, wie er bewegt wird, wie er lobt und rügt, spottet und zürnt. Hat er seiner Feder immer freien Lauf gelassen, — hier, wo er im Geist mit Erasmus allein ist, kommt seine innerste Meinung über denselben voll und ganz zutage.

Kein einziges Zeichen ist im ganzen Buche, woran wir erkennen könnten, unter welchen Umständen, in welchem Jahre er dieses oder jenes gelesen oder geschrieben habe. Nur das ist deutlich zu sehen, daß er, wenn auch nicht täglich, doch sehr viele Male sich damit beschäftigt hat, darin zu lesen oder zu studieren. Wahrscheinlich hat er dies auch in derselben Zeit gethan, in welcher er den scharfen Brief über Erasmus an Amsdorff sandte (Februar 1534) oder seine Mahnung gegen Erasmus für seinen Sohn Johannes schrieb (1533). „Erasmus“, so lautet diese [1]), „hostis omnium religionum et inimicus singularis Christi, Epicuri Lucianique perfectum exemplar et idea.

Manu mea propria ego Mart. Luther tibi filio meo charissimo Johanni et per te omnibus liberis et meis et sanctae Ecclesiae Christi.

Sensibus haec imis, res est non parva, reponas.“

Er selbst hat sich aber nicht enthalten können, das Buch dieses „außerordentlichen Feindes Christi“ immer wieder zur Hand zu nehmen, nicht um ihn zu widerlegen, sondern um sich von ihm

---

1) de Wette IV, 497.

belehren zu lassen. Und es thut uns wohl zu sehen, daß er, wie er nicht schweigen kann, wo er die ihm teure Wahrheit angefeindet glaubt, so auch seine Freude nicht zu verhehlen sucht, wo der ihm so sehr verhaßte Schriftsteller etwas sagt, was wahr und gut ist.

Eins aber in dem Buche ist mir überaus zuwider. Auf dem Titelblatt steht ein Hexameter von Luthers Hand geschrieben, in welchem er bezeugt, wie sehr er dem Erasmo gram[1]) war, aber auch dessen große Verdienste gänzlich verkennt. Er lautet:

πολλακις και ξυμπασα πολις κακον ἀνδρος ἐπαυρει

und ist noch dazu von ihm ins Lateinische übersetzt:

„saepe mali maledicta viri populus luit omnis“.

Solcher völligen Verkennung gegenüber stimmen wir dem späteren Besitzer der Bibel, dem Rektor Prädinius, bei, wenn er darunter schreibt:

„Contra vero ex istiusmodi eruditione et opere studiorum atque in Erasmo fuerunt, summa utilitas permultis comparatur.“

Wir danken Gott, daß er der Welt einen Erasmus und einen Luther schenkte, und daß er diesen, wie er war, mit seinem Eifer, seinem gewaltigen Zorn, zum Reformator seiner Kirche machte, welche ohne einen solchen Mann dem Tode verfallen wäre.

---

[1]) Vergl. Tischreden XXXVII, § 114.

Rezensionen.

1.

Martin Luther, sein Leben und seine Schriften. Von **Julius Köstlin.** 2. u. 3. Aufl. Elberfeld, Verlag von Friderichs, 1883. Bd. I: 818 S., Bd. II: 733 S.

Luthers Leben. Von demselben. Mit authentischen Illustrationen. 2. u. 3. Aufl. Leipzig, Fues Verlag (R. Reisland), 1883. 623 S.

Martin Luther, der deutsche Reformator. Von demselben. Festschrift, herausgegeben von der historischen Kommission der Provinz Sachsen. Halle, Verlag von O. Hendel, 1883. 1. bis 21. Aufl.: 77 S.; 22. Aufl. (in kleinerem Format): 126 S.

Luther und J. Janssen. Der deutsche Reformator und ein ultramontaner Historiker. Von demselben. Halle, M. Niemeyer. 1. u. 2. Aufl.: 72 S.; 3. Aufl. (mit Nachwort): 99 S.

Übersicht über neue Beiträge zur Geschichte Luthers aus dem Jahre 1883.

Es hat sich glücklich so getroffen, daß gerade in dem Jahr der großen Lutherfeier meine beiden Lutherbiographieen neu ausgehen durften. Die große, zweibändige, war im Herbst 1874, die kleinere, mit Illustrationen, gegen Weihnachten 1881 in erster Auflage erschienen, worauf ich jene im Jahrgang 1875 dieser Zeitschrift, S. 369 ff., die andere im Jahrgang 1882, S. 547 ff.,

angezeigt habe. Beide erschienen in zweiter Auflage um Ostern 1883, und kurz darauf stellte sich für jede der beiden auch schon das Bedürfnis einer dritten Auflage heraus, die eilends bis zum Herbst hergestellt wurde.

Über das Verhältnis, in welchem die beiden Werke zu einander stehen sollten, verweise ich zurück auf das im Jahrgang 1882, S. 548, Gesagte. Das kleinere ist nicht ein bloßer Auszug des größeren, sondern giebt den Stoff in neuer Behandlung, namentlich großenteils neuer Gruppierung. Die zeitliche Entwicklung von Luthers Leben und Wirken sollte in ihren Grundzügen und Hauptmomenten zusammenhängend verfolgt, eine Menge einzelner, untergeordneter Dinge beiseite gelassen und eben auch hierdurch jene im ganzen um so mehr ins Licht gestellt und lebendig wiedergegeben werden. Dem gegenüber ist für das größere Werk auch bei der neuen Bearbeitung, die jetzt in jenen Auflagen vorliegt, die Absicht die geblieben, so weit als möglich den gesamten, für uns gesicherten geschichtlichen Stoff zusammenzufassen, wenn auch darunter bei manchen Partieen die Leichtigkeit und Durchsichtigkeit der Darstellung leiden mußte. Denn dem Bedürfnis der Vollständigkeit, welches bei meinem ersten Versuch einer streng wissenschaftlichen Lutherbiographie gewiß bestand, ist seither auch durch kein anderes Werk genügt worden. Die Reformationshistoriker, welche hierzu durch eingehende und umfassende Studien befähigt waren, haben es sich doch nicht zur Aufgabe gemacht: weder der so frühe abgerufene Plitt, noch auch Kolde, dessen gegenwärtig erscheinende Darstellung von Luthers Leben, wie er selbst sagt, zwischen meinem größeren und meinem kleineren Werk etwa die Mitte halten will. Namentlich gilt dies auch mit Bezug auf die von mir erstrebte Vollständigkeit der Einführung in die einzelnen Schriften des Reformators. Jene Aufgabe durfte und mußte auch gerade für die weiteren Auflagen des größeren Werkes um so mehr festgehalten werden, je mehr die anderen Bedürfnisse einer großen Lesewelt, wie durch meine eigene kürzere Biographie, so durch die schöne Reihe der andern, in diesem Jahr erschienenen Lutherbiographieen befriedigt worden sind, unter welchen die schon erwähnten von Plitt und Kolde ganz auf selbständiger Forschung, die

übrigen mehr oder minder auf den vorgefundenen Vorarbeiten ruhen (unter ihnen glaube ich die von Karl Burk — ohne bei diesem Urteil durch meine persönliche Freundschaft mit dem Verfasser beeinflußt zu sein — als die in jeder Hinsicht gehaltvollste bezeichnen zu dürfen).

Zu diesen meinen beiden Schriften über Luther ist seit Beginn des vorigen Juli noch eine dritte, nur ganz kurze, jedoch umfassende hinzugetreten. Ich bin zu ihr veranlaßt worden durch einen Wunsch, welchen die historische Kommission der Provinz Sachsen vertrauensvoll und, da ich meiner andern Arbeiten wegen ihm anfangs nicht entsprechen zu dürfen glaubte, zu wiederholten Malen an mich gerichtet hat. Diese aus den namhaftesten Historikern und Altertumsforschern der Provinz gebildete und von den Provinzialständen mit Geldmitteln unterstützte Kommission pflegt, neben ihren regelmäßigen gelehrten Publikationen, für große Gedächtnistage der vaterländischen Geschichte Festschriften zu veranstalten, welche sie für den weiteren gebildeten Leserkreis bestimmt und namentlich auch an die oberen Klassen der gelehrten Schulen der Provinz mitteilt. So ist zum Luthertag die Festschrift „Martin Luther, der deutsche Reformator“, entstanden. Sie will nicht in kurzer Form Leser erst mit dem Leben Luthers bekannt machen, sondern solchen Lesern, bei welchen schon eine Bekanntschaft mit diesem und mit der Reformationsgeschichte und vaterländischen Geschichte überhaupt vorausgesetzt werden darf, die Hauptmomente des Lebens und Wirkens des großen christlichen und deutschen Mannes so zu einer kurzen geschichtlichen Darstellung bringen, daß sie ein richtiges Verständnis seiner Persönlichkeit und seines Werkes, seiner Leistungen und auch der ihm gesetzten Schranken gewinnen. Die verschiedenen Gesichtspunkte, welche für unser Urteil darüber in Betracht kommen und zu welchen namentlich auch die religiösen, kirchlichen und wissenschaftlichen Fragen und Kämpfe der Gegenwart uns immer wieder hinführen müssen, habe ich hierbei überall so im Auge behalten, daß ich, ohne eigenem Räsonnement Raum zu geben, möglichst die Thatsachen selbst mit Bezug auf sie ins richtige objektive Licht zu stellen mich bemühte. Im Unterschied von meiner zweiten Schrift, dem „Leben Luthers“, welche dieses

mehr einfach erzählen wollte, will so diese dritte, kürzeste Schrift im strengeren Sinn eine belehrende sein. Auch die Theologen darf ich, während sie nicht zunächst für dieselben bestimmt ist, doch auf sie als auf den gedrängtesten Ausdruck meiner gesamten Auffassung des Reformators hinweisen. — Eine besonders günstige Fügung war es, daß, während die Kommission ihrer Festschrift ein Bild Luthers beizugeben wünschte, ich durch Herrn Professor Franz Schnorr v. Carolsfeld in Dresden auf eine bisher noch gar nicht öffentlich bekannte Handzeichnung aufmerksam geworden war, welche sein berühmter Vater sich von einem Cranachschen Bild gemacht hatte. Gewiß darf diese, der Kommission freundlichst zur genauen Wiedergabe überlassen, gleich sehr auf geschichtlichen, wie auf künstlerischen Wert Anspruch machen.

Von der kleinen Schrift, welche so als Festschrift ausgegangen ist, darf ich wohl wünschen und hoffen, daß sie auch nach dem Feste (wo sie nun in einer etwas veränderten äußeren Ausstattung erschienen ist) noch ferner ihren Beruf erfüllen, von den drei Schriften zusammen, daß sie mit Rücksicht auf verschiedenartige Bedürfnisse sich gegenseitig ergänzen werden.

Neben der positiven Darstellung von Luthers Leben schien mir endlich unerläßlich, mit der Behandlung, welche er bei Janssen erfahren hat, mich auseinanderzusetzen. Und daß dies in einer besonderen, zusammenhängenden Charakteristik derselben und nicht etwa in zerstreuten Anmerkungen zu einer größeren Lutherbiographie geschehe, schien mir nicht bloß im Interesse jener Biographie ratsam, der hiermit eine lange Reihe von Entgegnungen gegen Angriffe von stets gleichem Charakter erspart wurde, sondern namentlich auch im Interesse eines einheitlichen Urteils über den ganzen Janssen, über die Kunst, mit der er aus an sich zuverlässigen Quellen durch geschicktes Verschweigen der einen darin enthaltenen Momente und kluges Beleuchten, Zusammenfügen und Mißdeuten anderer höchst unzuverlässige, schiefe und trügerische Ergebnisse herzustellen weiß, über die Fertigkeit, mit welcher er schlimme Dinge zwischen den Zeilen lesen läßt und dann doch nicht gesagt haben will, über die Zuversicht, mit der er, solche Mittel gebrauchend, seine angeblich erst wahrhaft geschichtliche Betrachtung der Refor-

mationsgeschichte vorzutragen versteht und hiermit gar auch einzelnen, mit dieser Geschichte sich beschäftigenden, aber noch sehr wenig in ihr bewanderten deutschen Protestanten wunderlich imponiert hat.

So ist im Februar meine Streitschrift „Luther und J. Janssen" erschienen. Nachdem Janssen in seiner Schrift „Ein zweites Wort an meine Kritiker" erwidert hatte, habe ich hierauf sofort, gegen Ende April, wieder entgegnet am Schlusse der dritten, eben damals erscheinenden Auflage meiner Schrift.

Von Janssenscher Seite hat dann gegen mich noch einmal die „Germania" das Wort genommen in einem Artikel vom 17. Juni. Demselben scheint auf jener Seite auch jetzt noch besonderes Gewicht beigelegt zu werden. Denn er ist mir, während ich von anderen Erwiderungen nichts erfuhr, erst vor kurzem noch von anonymer Hand mit allerhand liebenswürdigen, gegen mich gerichteten Randbemerkungen zugesandt worden. So kann er auch jetzt noch zur Charakteristik des auf jener Seite beliebten Verfahrens dienen.

Fürs erste sind nun hier die schwersten Vorwürfe oben angedeuteter Art, die ich neu gegen Janssen erhoben hatte, mit klugem Schweigen übergangen. Sie möchten wohl gemeint sein mit den „Kleinigkeiten", von welchen der Verfasser sagt, daß ich an ihnen „herumnörgle". In Wahrheit mußten sogar bei Dingen, die an sich Kleinigkeiten wären, solche Vorwürfe erhoben werden. So hatte Janssen in seinem „Zweiten Wort" gleich damit angefangen, daß er in der an sich untergeordneten Frage über einen von Luthers Vater begangenen Totschlag sich mit wichtigster Miene auf das angeblich von mir unterdrückte Zeugnis eines angeblichen „Lutheriden" berief. Ich mußte ihm vorwerfen, daß er selbst gewußt habe, wie dieser, nämlich ein gewisser K. Luther, in einem Schriftchen v. J. 1867, selbst auf Lutheridentum oder auf irgendwelche besondere alte Urkunden oder Zeugnisse so gar keine Ansprüche mache, sondern nur die längst von mir erörterten Angaben anderer wiederhole, daß also jene ganze Berufung offenbar nur auf einfältige, unwissende Leser spekuliere, d. h. daß sie eine geradezu betrügerische sei. Janssen und seine Verehrer sind gegen

Vorwürfe sonst empfindlich genug, so lange sie noch eine Antwort haben. Ein Vorwurf wie jener aber wird nun von ihnen wohl nur zu den „Nörgeleien" gestellt.

Fürs zweite wird dort gesagt, meine eigenen Widerlegungen gegen Janssen seien zum Teil „recht sonderbar" und als besonders „frappanter" Beleg wird Folgendes angeführt. Während Janssen bei Luthers Verhalten gegen die aufrührerischen Bauern seine klarsten Ermahnungen zur Milde gegen die Überwundenen totgeschwiegen hatte, berief er sich dann mir gegenüber darauf, daß Luther noch im Jahr 1526, also ein Jahr nach der Überwältigung der Bauern, sage: „Also muß die Obrigkeit den Pöbel — — würgen, henken, köpfen" u. s. w. Ich erwiderte: dies gehe auf die Bauern doch nur, „sofern sie neue Widersetzlichkeit und Aufruhr treiben". Nichts anderes als diese meine Worte sind für Janssens Genossen sein „frappanter Beleg". Er urteilt über sie: „Eine unwürdige Art der Polemik, denn davon steht bei Luther auch nicht ein Wort!" Da hätte Luther also der Obrigkeit ein fortgesetztes Hängen und Köpfen, ohne daß neue zu bestrafende Verbrechen vorlägen, zur allgemeinen Aufgabe gemacht. Solchen Unsinn wagt man jetzt dort gegen Luther vorzubringen; auf Leser, welche solchen Unsinn glauben, rechnet man. Übrigens redet Luther dort (Erl. Ausg. 15, 276) auch gar nicht speziell von den Bauern, sondern ganz allgemein vom Pöbel und, wie gesagt, von der ganz allgemeinen Aufgabe der Obrigkeit diesem Pöbel gegenüber, und bezeichnet weiter auch ganz ausdrücklich jenes Hängen u. s. w. als Strafe für grobe Sündenknoten. — Die protestantische Wissenschaft muß von einer solchen Behandlung unseres Reformators und von der Art, wie sie verteidigt wird, mehr, als früher längere Zeit hindurch geschehen war, Kenntnis nehmen, wenn auch bei solchen Gegnern mit wissenschaftlichen Nachweisen wenig auszurichten ist.

Inbetreff meiner eigenen Darstellung von Luthers Leben habe ich noch von Änderungen zu reden, welche sie seit der ersten Ausgabe meines Werkes „Martin Luther" infolge meiner eigenen Studien und der dankbar von mir aufgenommenen Untersuchungen anderer, besonders Knaakes, Koldes und Kaweraus, erlitten hat.

Sie betreffen nicht meine Grundauffassung von Luthers Person, Charakter, Prinzipien und Verfahren. In einem Punkt könnte man hier eine Modifikation finden: ich habe die Beziehung Luthers zum Humanismus und zum deutschen Adel, wie dieser besonders in Hutten repräsentiert ist, seither noch lebendiger ins Licht zu stellen gesucht. Aber meine Ansicht von der Selbständigkeit, die Luther auch hier behauptete, und von den scharfen Grenzen zwischen ihm und den Männern eines gewaltsamen Umsturzes ist auch hier die gleiche geblieben. Wohl gedenke ich eines nach dem Erscheinen jener Ausgabe laut gewordenen, vereinzelten, aber anspruchsvollen Wortes: neben den theologischen Luther, den ich gebe, müsse doch erst noch der historische gestellt werden. Ich habe dagegen in der Vorrede zur zweiten Auflage für die mir selbst unerwartet hohe Anerkennung danken dürfen, welche gleich darauf von gewiß echten Historikern jenem Luther — doch wohl als einem historischen — geschenkt worden ist. Ein historischer Luther, der von jenem irgendwie wesentlich sich unterschiede, ist auch im Lutherjahr nicht zutage gekommen. Vielmehr freue ich mich jetzt ganz besonders auch einer völligen Übereinstimmung mit dem „Martin Luther" (Festschrift der Stadt Berlin 1883) des Historikers Max Lenz. Denn in den politischen Verhältnissen, welche hier reicher und klarer, als ich es vermochte, auseinandergelegt sind, sehe ich doch überall den gleichen Luther sich bewegen. Auch z. B. auf die Art, wie ich Luthers Verhalten zu den Bauern, zur kaiserlichen Obrigkeit, zu Zwingli, dargestellt und gewürdigt habe und in der ich nach verschiedenen Seiten hin andern zu widersprechen hatte, erstreckt sich diese Übereinstimmung. — Ein ganz gleichartiges Bild Luthers hat ferner jetzt Froude, der bekannte englische Historiker, in einem großen, an mein „Leben Luthers" sich anschließenden Essay der Contemporary Review (Juli u. August 1883) entworfen. — Ein zum Lutherfest erschienenes „Fliegendes Blatt des Freinuts", „Opitz" unterzeichnet, hat nach einer Reihe eigentümlicher Thesen über die Reformation (bei der die Reformatoren esser an der Einheit der Kirche hätten festhalten sollen) schließlich emerkt: „Die erste Wendung zu einer ruhigen, nüchternen Betrachtung Luthers und seines Werkes finden wir in Köstlins Fest-

schrift“ u. s. w. Ich muß hierauf erwidern, daß ich von einer Wendung, welche meine Festschrift im Unterschied von meinen vorangegangenen Schriften zeigen könnte, durchaus nichts weiß und ebenso wenig verstehe, wie meine Betrachtung Luthers zu Thesen der angedeuteten Art hinführen sollte.

Die meisten Änderungen und Verbesserungen, die ich in Einzelnheiten zu machen hatte, beziehen sich auch nur zu einem verhältnismäßig kleinen Teil auf die hervorragendsten Ereignisse und Wendepunkte der Geschichte. So mußten auch nur verhältnismäßig wenige für die kürzere Biographie eintreten. Die meisten derselben finden sich hier schon in der ersten Auflage. Doch ist auch in der dritten wenigstens noch die Angabe von der Predigt berichtigt worden, welche Luther an dem Tage nach dem Thesenanschlag gehalten haben sollte (Luthers Leben, 2. Aufl., S. 103), während er sie in Wahrheit schon das Jahr zuvor gehalten haben wird (3. Aufl., S. 98).

Dagegen mußte in der Masse des Stoffes der großen Biographie neben wichtigen und eingreifenden Punkten, wie z. B. bezüglich der Augustinerkongregation und Luthers Stellung in ihr, wofür ich Kolde, bezüglich des Streites zwischen Luther und Prierias, wofür ich Knaake, bezüglich des Handels mit Agricola, wofür ich Kawerau besonderen Dank schulde, noch eine große Menge anderer Einzelnheiten berichtigt werden. Schon bei der ersten Auflage hatte ich dies, wie ich dort in der Vorrede aussprach, im Bewußtsein des beschränkten Maßes der eigenen Kräfte vorausgesehen und gewünscht, daß es mir möglich werden möchte. Die zweite Auflage ist so als eine „neu durchgearbeitete“ erschienen. Gern hätte ich diese Arbeit noch länger fortgesetzt, wenn nicht die Zeit gedrängt hätte. Verschiedene Berichtigungen, auf die ich während derselben noch kam, habe ich nicht mehr in den Text, sondern erst in die Anmerkungen aufnehmen und noch in der Vorrede darauf hinweisen können: so bezüglich der vorhin erwähnten Predigt über den Ablaß, bezüglich der von Luther für den Propst von Leitzkau abgefaßten Synodalpredigt, welche von Knaake (und jetzt auch von Kolde) mit Recht einer brandenburgischen Synode vom Jahre 1512 anstatt dem Laterankonzil zugewiesen wird, bezüglich der ersten uns bis

jetzt bekannten Predigten Luthers von Weihnachten 1514 (nicht 1515), bezüglich des von Knaake erst neu entdeckten und an den Anfang von Luthers Schriften gesetzten Traktats über das Asylrecht (M. L., 2. u. 3. Aufl., Bd. I, S. 785), über welchen ich indessen auch jetzt noch nicht sicher zu urteilen wage.

Für die dritte Auflage der großen Biographie fand dann der Herr Verleger einen außerordentlich schnellen Druck nötig. Ich mußte deshalb darauf verzichten, bei ihr die soeben erwähnten Berichtigungen in den Text hinein zu verarbeiten, beließ ihnen vielmehr jene Stelle, welche sie in der zweiten Auflage erhalten hatten. Während so die zweite Auflage hier im übrigen unverändert abgedruckt wurde (daß auf dem Titel einfach „unverändert" steht, habe ich nicht veranlaßt), habe ich doch noch einige Worte im Texte korrigiert und namentlich mehrere Verbesserungen in den Anmerkungen nachgetragen.

So nenne ich (Bd. I, S. 447) den Cuspinian, an welchen Luther aus Worms schrieb, nicht mehr bloß einen „gewissen" kaiserlichen Rat (Kolde, Luther und der Reichstag zu Worms, S. 55, nennt ihn gar nur „einen gewissen Cuspinian"), sondern bezeichne ihn als „den humanistisch gelehrten" u. s. w., wofür ich jetzt auf v. Liliencrons deutsche Biographie verweisen möchte. — Zu der Angabe über die angeblich aus dem Jahr 1537 stammenden Predigten Luthers, Bd. II, S. 437, habe ich die Berichtigung, welche W. Möller jetzt in der „Theologischen Litteraturzeitung" 1883, S. 513, giebt, daß es nämlich Nachschriften älterer Predigten seien, selbst schon in der dritten Auflage (S. 673) angemerkt. — In meiner zweiten Auflage hatte ich (Bd. I, S. 801, Anm. zu S. 478) aus Koldes „Analekta Lutherana", S. 34, die Datierung eines wichtigen Briefes auf den 26. Dezember 1521 aufgenommen, als dessen Datum ich selbst vorher den 3. August festgestellt hatte; dieses Versehen (das jetzt auch Lenz im Programm der Marburger Lutherfeier, S. 37, mit Recht rügt) ist in der Anmerkung zu S. 801 der 3. Auflage korrigiert. — Zu dem merkwürdigen angeblichen Traume Friedrichs des Weisen in der Nacht vor dem Thesenanschlag habe ich in der 3. Auflage, Bd. I, S. 786, die älteste uns erhaltene Angabe aus den „Fortgesetzten

Sammlungen" angemerkt, worauf Kawerau mich aufmerksam machte. Unaufgeklärt bleibt freilich die Sache auch so. — Ein Mißverständnis bei Luthers Schmalkalder Artikeln, vermöge dessen ich ihn von „Überlastung" anstatt von „Übersetzung" der Bauern (rusticorum aucupia) sprechen ließ, hatte ich schon in einer Anmerkung der 2. Auflage (Bd. II, S. 671), korrigiert. Jetzt habe ich die Korrektur auch in den Text (S. 407) aufgenommen und zugleich die Anmerkung durch einen Beleg aus Luthers erster Bibelübersetzung bereichert („übersetzt die Leut nicht" Luk. 3, 13, wofür später: „fordert nicht mehr, denn gesetzt ist"). — In der Anmerkung der 2. Auflage, Bd. I, S. 817, hatte ich die Zeugnisse dafür, daß Luthers Käthe eine geborene (Anna) v. Haubitz zur Mutter hatte, übersehen. In der Anmerkung der dritten Auflage habe ich dessen gedacht und zugleich erwähnt, daß eine Margareta eben dieses Geschlechts Äbtissin in Niemtsch war. Nachdem ich jedoch hier mit den meisten Neueren von „Haubitz" oder „Haugwitz" geredet habe (Seidemann, Lauterbachs Tagebuch, S. 216, sagt sogar nur „Haugwitz"), muß ich jetzt auch dies noch berichtigen. Denn das Geschlecht Haubitz ist, soweit wir es zurückverfolgen können, vom Geschlecht Haugwitz verschieden, wenn auch Verwechselungen des Namens vorgekommen sein mögen: vgl. die aus Urkunden schöpfende Abhandlung von E. Wetzel „über Katharina v. Boras Geburtsort" in der wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung vom 6. September 1883, S. 423, und Kneschke, Deutsches Adelslexikon, Bd. III, S. 239 f. Daß aber Käthes Mutter eine geborene v. Haubitz war, bezeugen uns namentlich die (von Wetzel citierten) Consilia Theolog. Wittenbergensia (P. 4, p. 17), während spätere, welche aus diesen schöpften, fälschlich „Haubitz oder Haugwitz" angegeben haben. Wenn sodann (nach jener Anmerkung) Katharinas Tante, die „Muhme Lene", d. h. Magdalena v. Bora, in den Rebenstockschen Tischreden „matertera", d. h. eigentlich Tante mütterlicherseits, genannt wird, so kann ich hierin jetzt nur noch eine Ungenauigkeit des Ausdrucks sehen.

Bei meiner Angabe — Martin Luther, Bd. II, S. 610 — über den Auftrag, den der Kurfürst am 23. November 1544 seines

Theologen infolge des Steierschen Reichstagsabschiedes erteilt habe, übersah ich eine Berichtigung v. Druffels (Abhandl. d. histor. Klasse der Münchener Akad., Bd. XVI, Abt. 1, S. 5) und trage sie jetzt nach: Brück mahnte damals nur an den schon mehrere Wochen zuvor erteilten Auftrag.

Auf ein bedauerliches Versehen, das noch von keinem Kritiker wahrgenommen worden ist, bin ich gerade erst, als der Druck der dritten Auflage fertig war, aufmerksam geworden. Bei dem häßlichen Ehehandel des Landgrafen Philipp rede ich nämlich (Bd. II, S. 483), von dem die Bigamie zulassenden Gesetze Kaiser Valentinians, von welchem der alte Kirchenhistoriker Sokrates berichtet und auf welches Philipp sich berief. Dieser Kaiser wird dort und ebenso auch in meiner Schrift gegen Janssen S. 52 und in Disselhoffs Jubelbüchlein zu D. Martin Luthers 400jähr. Geburtstage, S. 113, Valentinian II. genannt. Es war aber sein größerer Vater Valentinian I.

Während und seit der Herstellung jener neuen Auflagen sind nun eine Menge neuer einzelner Beiträge zu Luthers Geschichte dem Lutherjubiläum dargebracht worden. Es wäre mir nicht möglich, alles, was sie enthalten, schon eingehend zu beurteilen. Aber ich möchte wenigstens auf die verschiedenen Punkte meiner Lutherbiographieen nicht bloß, sondern auch der Lutherbiographie überhaupt, für welche dieselben vorzugsweise in Betracht kommen, hier in einer zusammenfassenden Übersicht hinweisen. Gerade auch ganz Vereinzeltes und verhältnismäßig Kleines wird hier zu nennen sein, damit es nicht übersehen oder bald wieder vergessen werde. Neben dem, was neuerdings gedruckt worden ist, habe ich auch Manches aufzuführen, was dem Druck erst noch entgegensieht. Sollte ich einzelnes noch nicht beachtet haben, so möge man dies mit der Menge des Stoffes und der Kürze der Zeit entschuldigen. Für die einzelnen Schriften Luthers sind fernerhin natürlich vor allem die äußerst sorgfältigen Einleitungen zu ihnen in Knaakes Ausgabe von Luthers Werken nachzusehen.

Das Lutherjahr hat mit Recht auch die Frage über Luthers ganze Verwandtschaft wieder wachgerufen, so wenig dies auch für die Geschichte seines Wirkens von Gewicht ist. Da redet denn

eine Tradition, für welche ich alte Zeugen nicht aufzufinden vermochte, auch von einem angeblichen „Hans dem Kleinen“ oder „Kleinhans“, der ein Bruder von Luthers Vater Hans gewesen sein soll. Von ihm leitet man eine noch fortbestehende, besonders durch weibliche Glieder fortgepflanzte Verwandtschaft ab. Pfarrer Bäthcke zu Schwarzhausen bei Thal in Thüringen hat 1883 einen Stammbaum der dort und in Schmerbach vorhandenen Nachkommen drucken lassen, wie sie von einer 1716 in Möhra geborenen Luther, einer Nachkommin jenes Kleinhans, herstammen. Ich selbst habe jene Tradition bezweifelt (Martin Luther, Bd. I, S. 776). Jetzt habe ich wenigstens davon Kenntnis zu geben, daß für Luthers Vater noch aus seiner späteren Mansfelder Zeit der Name „Große Hans“ gesichert ist. Auf einem sicher aus jener Zeit stammenden Zettel nämlich, welchen der Rektor der Mansfelder Lutherschule, Herr Fr. Wenck, mir vorgelegt hat, stehen unter anderen Personen, welche „Geld und Zinsen“ zu zahlen haben, verzeichnet: mit 4 Groschen Jacoff Leuder (— Jakob Luder) und weiterhin: „4 Gr. große Hans Leuder.“ Herr Pfarrer Bäthcke bemerkt ferner, daß noch jetzt in Thüringen sehr häufig zwei Geschwister durch Paten, welche die Namen zu geben und dazu ihren eigenen Namen zu nehmen pflegen, einen und denselben Namen bekommen und dann in jener Weise unterschieden werden müssen.

Die Namensform „Leuder“ für Luder hat auch schon Krumhaar in Mansfeld nachgewiesen. Um so leichter erklärt sich bei Luther die — ihm von Papisten arg mißdeutete Gräcisierung seines Namens in Eleutherius (M. Luther, Bd. I, S. 786).

Mansfelder Ratsprotokolle aus den Jahren 1502 bis 1513, welche Rektor Wenck gleichfalls entdeckt hat, scheinen, soweit ich bis jetzt Einsicht von ihnen nehmen konnte, nichts Wichtiges über die Luderfamilie zu enthalten.

Zu der von mir (in Luthers Leben S. 3) mitgeteilten Tradition, daß der heutige Taufstein der Peterskirche in Eisleben, wie auch eine Inschrift an ihm besagt, noch Reste des alten enthalte, muß ich jetzt beifügen, daß dieser nach Größler, Inscriptiones Islebienses 1883, S. 81, vielmehr dort „in einem Verschlag neben der nördlichen Thüre steht“.

Aus Luthers Jugendgeschichte ist neuerdings seine Eisenacher Wohlthäterin, Frau Ursula Cotta, besonders wegen der auf sie bezüglichen ultramontanen Verleumdungen wieder Gegenstand der Erörterung geworden. Ich habe (M. L. I, 37. 777) für *möglich* gehalten, daß sie, wie überliefert wird, Mutter von Heinrich und Bonaventura Cotta und demnach damals noch eine *junge* Frau gewesen sei, jedoch in den Anmerkungen meinen Zweifel nicht zurückgehalten und die Frage angeregt, ob jene nicht vielmehr Enkel von ihr waren. Kolde (M. Luther, S. 35) glaubt sie noch kurzweg „junge Ehefrau“ nennen zu können. Jetzt ist durch Schneidewind (Das Lutherhaus in Eisenach, S. 27) nachgewiesen, daß, wie er sagt, meine Ahnung von der Unrichtigkeit jener Angabe mich nicht getäuscht habe: die beiden genannten Brüder sind nämlich erst nach Ursulas Tod (1511) geboren. Sie noch jung uns vorzustellen, haben wir dann gar keinen Grund mehr. Schneidewind weist dann auch die Konjektur, daß jene ihre Enkel gewesen seien, ab und zieht die Annahme vor, daß sie kinderlos gewesen sei. Beweise für oder wider haben wir aber hier nicht mehr. — Auf Schneidewind ist auch wegen weiterer Notizen über die Familien Cotta und Schalbe zu verweisen.

Über Luthers Lehrer „Trebonius“ in Eisenach ist auch neuerdings nichts Neues ermittelt worden. Wie Kolde (Martin Luther, S. 36) sich ausdrückt, war er „nach allem, was wir hören“ ein origineller Mann. Ich kann jedoch Bedenken darüber nicht mehr zurückhalten, daß wir den Namen gar nirgends hören als in einer Erzählung Ratzebergers. Daß dieser in seinen Angaben über jene Zeit nicht zuverlässig ist, zeigt seine (von mir M. Luther I, 776 zurückgewiesene, jedoch von Lenz, M. Luther, S. 36 wiederholte) Angabe über einen um jene Zeit sterbenden alten Grafen Günther von Mansfeld, während ein solcher damals nicht existierte.

Inbetreff der Priesterweihe Luthers erkenne ich jetzt einen Fehler darin, daß ich sie mit Luthers am 2. Mai 1507 gehaltener Primiz oder ersten Messe ohne weiteres zusammenfallen lasse, während nach dem kirchlichen Brauch dieser Akt nur kurz auf jenen

zu folgen pflegt — wie jetzt Kolde S. 65 berichtet: „Kurz darauf“ u. s. w.

Daß Luther von Wittenberg aus 1509 noch einmal nach Erfurt zurückberufen worden ist, habe ich zuerst in dieser Zeitschrift 1874 nachgewiesen; noch einen weiteren Hinweis darauf habe ich in der dritten Auflage meines „Martin Luther“, Bd. I, S. 781, beigefügt. Jetzt kann ich sogar auf zwei lateinisch geschriebene Predigten Luthers aufmerksam machen, welche aus diesem Aufenthalt stammen und in welchen wir das älteste uns bis jetzt zugängliche Produkt von Luthers Geist und Feder besitzen werden. Sie finden sich mit der Überschrift „ex autographo Lutheri, quod reperiebatur in Monasterio Augustinensi Erffurdiae“ in einer von A. Poachs Hand geschriebenen Sammlung Lutherscher Predigten auf der Zwickauer Rats-Schulbibliothek. Dort hat Herr Gymnasiallehrer Dr. G. Buchwald sie aufgefunden und uns gütigst mitgeteilt; wir beabsichtigen, sie demnächst in dieser Zeitschrift zu veröffentlichen, — nur bedauernd, daß weder Knaake im ersten Band der Werke Luthers, noch H. Jacoby in seinen schönen, von „Luthers vorreformatorischer Predigt“ handelnden Festprogramm der Universität Königsberg sie schon benutzen konnte.

Unter den ersten Arbeiten Luthers nach dem Ausbruch des Ablaßstreits aus dem Jahr 1518 habe ich (M. L. I, 184), der Überlieferung folgend, schon auch seine Vorrede zu Augustins Schrift De spiritu et litera (Opp. var. arg., Vol. VII, p. 488 sqq.) angeführt. Ich muß jetzt den mir hiergegen von Knaake vorgetragenen Bedenken, obgleich wir ein anderes Datum nicht feststellen können, recht geben. Denn die Äußerung gleich im Eingang, daß die „Papisten“ jetzt noch ärger als die Pelagianer gegen die Gnadenlehre wüten und ihre Satisfaktionen und Messen verteidigen, ist für jene Zeit schon zu stark und weitgehend.

Für die Beziehung, in welcher Luther schon früher zu Joh. Lange stand, für Langes eigene Geschichte (vgl. meinen M. L. I, 782. 784), für die Beziehung verschiedener Humanisten zu

Luther und namentlich Mutians Hochschätzung für ihn in den ersten Jahren des Kampfs, auch für seine Reise über Erfurt nach Worms sind jetzt die Epistolae aliquot selectae etc. von C. Krause im „Zerbster Osterprogramm 1883“ hervorzuheben. Der hier S. 17ff. mitgeteilte Brief Mutians bietet auch für den Abdruck ebendesselben in Koldes Analekta S. 19ff. wichtige Korrekturen dar. — Einen Brief des Zasius (vgl. mein M. L. I, 686) an Mutian vom 1. Dezember 1519 mit den anerkennendsten Äußerungen über Luther (vgl. Krause a. a. O., S. 14) hat jetzt K. Gillert veröffentlicht in: „Lutherana, Sonderabdruck aus der Zeitschrift des bergischen Geschichtsvereins, Bd. 19.“

Für die Geschichte der Miltitzschen Unterhandlungen gegen Ende Januar 1519 hat Brieger im „Marburger Universitätsprogramm zur Lutherfeier“, S. 24ff. einen neuen Beitrag nachgewiesen: in einem Briefe Luthers nämlich, der bisher und so auch von mir (M. L. I, 437f.) und Kolde (Luther und der Reichstag zu Worms, S. 45) fälschlich nach de Wette (Luth. Briefe I, 575ff.) in den März 1521 gesetzt worden war. Der Thatbestand liegt bei Brieger so klar vor, daß man sich nur wundern möchte, wie wir ihn bisher so verkennen konnten.

Zur Berufung eines Lehrers fürs Hebräische, die Luther in jenen Jahren sich angelegen sein ließ (M. L. I, 219. 293), hat F. Delitzsch, Allg. ev.-luth. K.-Zeitg. 1883, S. 1117f., in Kürze die wichtigsten Notizen gegeben (über Böschenstein, Adrian, auch einen daneben ins Auge gefaßten Joh. Cellarius). Über Luthers eigenes Hebräisch vgl. Delitzsch in derselben K.-Zeitg. vom 10. Novbr. 1883.

Für den Wormser Reichstag und namentlich für Aleanders Verhalten in Worms ist nach Karl Jansens Schrift „Aleander am Reichstage u. s. w.“, die ich noch anführen, aber kaum mehr benützen konnte, zunächst ihre Besprechung durch v. Druffel in den „Göttinger Gelehrten Anzeigen“ 1883, Stück 47, zu nennen. Aufs gewichtigste treten dann neuestens hier ein: die vom Vatikans 2. Archivar Balan herausgegebenen „Monumenta Reformationis Lutheranae etc.“, die Untersuchungen Briegers in dem „Marburger Programm“ und zumeist, wenn wir

auch schon von Nächstbevorstehendem reden dürfen, die Briegersche Ausgabe der Aleanderschen Depeschen. Die ultramontane deutsche Presse hat jene Balanschen Publikationen wie einen schweren Schlag unserer Lutherfeier gegenüber angekündigt. Brieger sieht in ihnen einen „erleuchteten Willen des gegenwärtigen Papstes, der bisherigen Absperrung des vatikanischen Archivs ein Ende zu machen". Jedenfalls bestätigen sie nur, was protestantische Geschichtschreiber längst über den Charakter Aleanders ausgesagt haben. Von Enthüllungen zu ungunsten Luthers wird man nur etwa das darin finden, daß — was Aleander mit Gewißheit behauptet, was übrigens gar keine für uns neue Behauptung ist — Luther seine bedeutendsten Schriften gar nicht selbst abgefaßt habe, weil er hierfür viel zu ungebildet und unbedeutend sei. Bestätigt wird uns auch, daß die gnädige Art, wie der Kaiser den Ketzer Luther nach Worms berief, zumeist der perfiden, feindseligen Politik des Papstes gegen den Kaiser zu verdanken war. Der feine Legat machte damals in Rom auf den in Worms herrschenden Argwohn aufmerksam, daß Se. Heiligkeit bei den kriegerischen Anschlägen Frankreichs gegen den Kaiser beteiligt sei, indem er beifügte, daß natürlich er selbst davon nichts für wahr halte. Bestätigt wird auch der Inhalt der evangelischerseits veröffentlichten Wormser Acta bezüglich der dortigen Verhandlungen mit Luther und die in ihnen mitgeteilte Rede Luthers vom 18. April, die Aleander aus Luthers eigener Niederschrift (vgl. m. M. L. I, 453) sich zu verschaffen wußte.

Für einzelne Punkte in der Geschichte des Wormser Reichstags ist noch beizuziehen: G. v. Hirschfeld, Die Beziehungen Luthers und seiner Gemahlin zur Familie Hirschfeld („Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte", 2. Heft 1883) S. 190 ff. Leider sind hier die am Schluß aufgeführten reichen Quellen und Urkunden, zu denen auch die in unserer Zeitschrift 1882, S. 691 ff. besprochenen Briefe gehören, nicht für die einzelnen Stellen namhaft gemacht. In Worms wurde Luther nach v. Hirschfeld (wovon Kolde a. a. S. 53 und ich, M. L. I, 444 keine Nachricht hatten) in die Zimmer der Herren Hans v. Hirschfeld und Hans v. Schott im Johanniterhaus einquartiert. — Von Interesse für die Reformationsgeschichte sind auch die Mitteilungen dieser Schrift

über den bekannten Bernhard v. Hirschfeld. — Unbegründet sind ihre Zweifel (S. 197) an der von mir (M. L. I, 402) erzählten Revokation Spenglers. Auch Aleander redet einmal von dieser.

Für Luthers Wartburgaufenthalt giebt Lenz in dem „Marburger Programm" sehr sorgfältige und dankenswerte Untersuchungen über seine Korrespondenz und Thätigkeit bis Ende Septembers 1521 und stellt zugleich eine seinen Streit mit Kardinal Albrecht betreffende Fortsetzung in Aussicht. Einzelnes bleibt, wie nicht zu verwundern ist, auch hier noch unaufgeklärt oder zweifelhaft. Verunglückt und auch ganz unnötig ist S. 45 die Konjektur zu dem Brief bei de W. II, 53, wo es heißt: „Princeps Johannes, petitus (bei Aurifab.: petitutus) illo Lucae de decem leprosis, quod ad sacerdotes missi a Domino confessionem docere credendi sint, — — postulavit ut explicarem evangelium idem, ut haberet quod — istis Pharisaeis — responderet." Lenz will „quoad" statt „quod ad" lesen. Aber der Sinn ist ja ganz klar: dem Fürsten war (von den nachher als Pharisäer bezeichneten Leuten) mit der Erzählung des Lukas von jenen zehn Aussätzigen, die Jesus zu den Priestern schickte, auf den Leib gerückt worden (petitus erat), als ob hiermit die Beichte vor den Priestern gelehrt wäre. — Sehr beachtenswert sind die Einwendungen S. 29 dagegen, daß das bekannte Passionale Christi und Antichristi (M. L. I, 432) von Luther selbst mit den Unterschriften versehen worden sei, indem vielmehr die juristischen Citate von Schwertfeger (Br. II, 9), die biblischen von Melanchthon herrühren werden. Ich bemerke hierzu, daß auch Bernhard v. Hirschfeld, indem er das Büchlein am 29. Mai dem Tucher übersendet (M. L. I, 799; Stud. u. Krit. 1882, S. 699), nichts von einer Abfassung durch Luther sagt. Das von mir (M. L. I, 432) erwähnte Wohlgefallen Johann Friedrichs (Tentzel, Histor. Ber. II, 259: „Martinus Passion gefällt mir wohl") bezieht sich nicht auf jene Schrift, sondern auf eine Flugschrift „Doktor Martin Luthers Passion".

Von der Wartburger Tintenklecksage habe ich (M. L. 472 f. 801) bemerkt, daß sie keine alten Zeugnisse und daß sie

einen Doppelgänger auf Schloß Coburg habe. Dem ist nun noch beizufügen, daß ein gleicher Klecks auch in der Wittenberger Lutherstube gewesen und dort 1712 Peter dem Großen gezeigt worden sein, dieser jedoch die Tinte noch zu neu gefunden haben soll: H. Stein, Geschichte des Lutherhauses (Wittenberg 1883), S. 44.

Für den Kampf Luthers gegen die Fortsetzung der Messe durch die Wittenberger Stiftsherren 1524, der für die Frage über Recht und Ordnung beim Reformieren so wichtig war, habe ich in M. L. I, 562 ff. die erst in der 2. Auflage der Erl. Ausg. B. 17, S. 107 ff. mitgeteilte Predigt Luthers vom 1. Advent 1524 noch unberücksichtigt gelassen. Dazu kommt nun ein Schriftstück jener Zwickauer Bibliothek, wohl Nachschrift aus einer am 2. Advent (vgl. Seckendorf, Hist. Luth. I, 276) von Luther gehaltenen Predigt, mit der Überschrift: „Von zweierlei Ärgernis der Lehr' und der Liebe ein kurzer Unterricht“. Ferner aus derselben Bibliothek: „Handlung der christlichen Gemein zu Wittenberg mit den Schloßpriestern“ u. s. w., nämlich eine in demselben Sinn abgefaßte energische Aufforderung an die Stiftsherren, den Greuel abzuthun und hierauf mit Ja oder Nein zu antworten. Und: „Acta ecclesiae Christi apud Vittenbergam, cum dominis de collegio papistico“ etc., nämlich ein auf jenen Gottesdienst bezügliches Schreiben des „Pastor“ Bugenhagen an den Rektor und die Universität. Besonders interessant sind in diesen verschiedenen Erklärungen Worte über die Rücksicht, die man auf den Landesherrn zu nehmen oder auch nicht zu nehmen habe.

Auch für Luthers Verhalten gegen die aufrührerischen Bauern bietet uns dieselbe Bibliothek etwas Neues dar: „Verantwortung Dr. M. Luthers auf das Büchlein wider die räuberischen und mörderischen Bauern gethan am Pfingsttag (den 4. Juni) im Jahr 1525“, — ohne Zweifel auf der Kanzel von Luther vorgetragen. Luther hatte soeben, am 3. Juni, von dem ihm verwandten und befreundeten Mansfelder Rat J. Rühel einen Brief erhalten (L. Briefe II, 678). Zugleich mit diesem mag diejenige „Schrift“ des Kanzlers Müller

aus Mansfeld an ihn gelangt sein, auf welche er dann in seinem „Sendbrief von dem harten Büchlein“ ꝛc. (E. A. 24, 294 ff.; M. L. I, 750), „durch den Druck geantwortet hat“ (E. A. a. a. O. S. 295).

Auch die hier aufgeführten Schriftstücke jener Bibliothek beabsichtigen wir nach Abschriften Dr. Buchwalds zu publizieren.

Bezüglich der Thätigkeit Luthers in *Magdeburg* 1524 muß jetzt die Angabe, daß er dort am 26. Juni und nicht, wie früher angenommen wurde, am 3. Juli gepredigt habe (M. L. I, 647. 811), mit aller Bestimmtheit ausgesprochen werden. Wie nämlich der schon früher (M. L. I, 811) von mir angeführte *Hülße* mit Berufung auf Knaake (Magdeburger Zeitung 1883, Nr. 188) bemerkt, fiel der Text, über welchen Luther damals predigte, nach der damals von Luther befolgten römisch-kirchlichen Ordnung nicht, wie nach unserer Ordnung, auf den sechsten, sondern auf den fünften Sonntag nach Trinit., d. h. im Jahr 1524 auf den 26. Juni.

Luthers Verheiratung führt uns auf die oben (S. 378) genannte Schrift G. v. Hirschfelds zurück (wo wir übrigens auch „Haugwitz“ S. 102 und „Haubitz“ S. 139 konfundiert finden). *Katharinas Vater*, Hans v. Bora, war hiernach Enkel eines n den Jahren 1433—1436 genannten Sigmund v. Bora, welcher von den Herren v. Hirschfeld einen Rittersitz zu Hirschfeld zu ehen erhalten hatte. Hans ererbte diesen Sitz, veräußerte ihn doch zwischen 1525 und 1530 an die Linie Bora-Mergenthal nd siedelte dann über auf Löben und später auf das Rittergut Roderwitz bei Neustadt an der Orla, das der Familie v. Hayn hörte. So ist, wie hiernach gefolgert wird, *Katharina*, deren eburtsort bis jetzt streitig war, *auf jenem Rittersitz irschfeld* (am 29. Januar 1499) *geboren*. Unbedingte icherheit werden wir dieser Folgerung noch nicht beilegen dürfen. iderlegt aber ist hier jedenfalls die von Seidemann und nament h neuerdings von *Wetzel* (vgl. oben, wissenschaftl. Beil. u. s. w., 422) verteidigte Annahme *Lippendorfs* als des Geburts es, und zwar gerade auch durch eine von Wetzel *dafür* ange rte Urkunde v. J. 1505. Denn laut ihrer war damals ein

Hans v. Bora auf Lippendorf, der eine Katharina und eine Margareta zur Frau hatte, verstorben und hatte dieser seiner Witwe seine sämtlichen Güter als ein (schon 1482 ausgesetztes) Leibgedinge hinterlassen. Dieser war also hiernach keineswegs Käthes Vater, der erst später starb, einen Sohn als Erben hinterließ und eine Anna zur Frau hatte; sondern er gehörte einer anderen Linie an, über welche in der genannten Schrift noch weitere Nachweise gegeben sind. — Ebendaselbst hören wir, daß (nach dem „Allgem. Anzeiger der Deutschen“ 1822, S. 242f.) auf einem Exemplar von Luthers Auslegung des Joel (M. L. II, 156) eine Dedikation Luthers an seinen „Schwähervater Hans von Boren zu Moderwitz“ stand, und eine gleichlautende in einer (zu Anfang der 1830er Jahre im Besitz der Familie Stein auf Lausnitz bei Neustadt an der Orla befindlichen) Bibelübersetzung v. J. 1541. — Bezüglich des Verhaltens dieses Vaters zu seiner aus dem Kloster entwichenen Tochter Katharina wird mit Recht erinnert, daß derselbe wegen Hirschfelds dem Herzog von Sachsen untergeben war und sie daher nicht etwa bei sich aufnehmen durfte. — Die Hirschfeldische Schrift gehört so trotz der erwähnten Mängel zu den wichtigsten Arbeiten über jene Familiengeschichten. — Von E. Wetzel haben wir in diesem Zusammenhang noch wertvolle urkundliche Mitteilungen (a. a. O., S. 413ff.) über das Borasche Gut Zölsdorf und über den Ankauf und die Bewirtschaftung desselben durch Luther (M. L. II, 500. 607f.) anzuführen.

Den Brief, welchen Melanchthon in seinem ersten Schrecken über Luthers Verheiratung griechisch an Camerarius schrieb und welchen wir erst seit 1876 in seiner ursprünglichen Gestalt kennen (M. L. I, 769f. 817) hat Latendorf in seinem Schriftchen „Acht Lutherfragen aus alter und neuer Zeit“ u. s. w. 1883 einem größeren Leserkreis in deutscher Sprache zugänglich gemacht; ganz angemessen dem Gebrauch gegenüber, den natürlich Ultramontane von demselben machen. Während diese die Ausdrücke in ihm so übel als möglich deuten, hat Latendorf nicht unterlassen, seiner milderen Deutung und Verdeutschung die betreffenden Worte nach dem Grundtext beizusetzen. Gar zu mild freilich läßt

er Melanchthon von „ungebundener Rede“ bei Luther sprechen (wofür ich M. L. I, 877 gesetzt habe: „Sucht grober und loser Späße“).

Für die Geschichte, den Charakter und die Bedeutung von Luthers Bibelübersetzung brachte uns das Lutherjahr die auf alle hierher gehörigen Fragen eingehende, reichhaltige „Kurzgefaßte Geschichte der lutherischen Bibelübersetzung bis zur Gegenwart“ u. s. w. von Wilibald Grimm, die Abhandlung von W. Krafft, Über die deutsche Bibel vor Luther und dessen Verdienste um die Bibelübersetzung, ein Festprogramm der Bonner Universität; ferner die Festschrift der württembergschen Bibelgesellschaft mit „D. M. Luther und die deutsche Bibel“ von Theodor Schott. Luthers erste, im September 1522 erschienene Übersetzung des Neuen Testaments, die sogenannte Septemberbibel, ist — ein von Wilhelm Scherer veranstaltetes Unternehmen — in getreuester Nachbildung von der Groteschen Verlagsbuchhandlung wiedergegeben worden, mit einer von mir verfaßten Einleitung.

Kraffts Abhandlung hat besonderen Wert durch ihre Mitteilungen über und aus jenen vorlutherischen Übersetzungen. So gewiß übrigens Luther von ihnen wußte und so wahrscheinlich hierdurch schon im voraus auch ihre Benutzung durch ihn wird, so finde ich doch gerade die von Krafft S. 13—18 gegebenen Parallelen keineswegs sehr beweiskräftig für eine solche: das Zusammentreffen scheint mir wesentlich an solchen Punkten stattzufinden, wo auch zwei von einander unabhängige deutsche Übersetzer kaum auf verschiedene Ausdrücke kommen konnten, während daneben überall auffallende Abweichungen herlaufen.

Was Luthers Deutsch betrifft, so bleibt bei Grimm (S. 24f.) noch gar zu dunkel, wiefern Luther das Deutsch der Kanzleisprache „als Grundlage für das seine gewählt“ habe, während der Satzbau derselben, wie Grimm richtig bemerkt, für seine Zwecke gar nicht taugen konnte. Was ich darüber kurz in der vorhin erwähnten Einleitung (vgl. auch schon in M. L. I, 493f.) sage, habe ich nicht ausgesprochen, ohne mich vorher der Zustimmung W. Scherers zu versichern. Zu den Hinweisen bei

Grimm ist noch nachzutragen die Abhandlung von Wülcker über die Kanzleisprache bei Luther in der Zeitschrift „Germania“ 1883, Heft 2, ganz besonders aber die eben jetzt erschienene Schrift eines jüngeren Germanisten: „Martin Luther und die hochdeutsche Schriftsprache von Dr. Paul Pietsch.“ Hinsichtlich der deutschen Orthographie Luthers finde ich bei allen, die darüber sich äußern, die Thatsachen und Schlüsse, welche das in unserer Zeitschrift 1882, S. 145 ff. besprochene Luthermanuskript an die Hand giebt, noch zu wenig beachtet; dazu kommen jetzt ähnliche Wahrnehmungen bei dem gleich nachher anzuführenden Manuskript der Schmalkalder Artikel.

Auch eine Frage über Presse und Druck hat sich bei Luthers Septembertestament erhoben. Sollten wirklich, wie man nach einer brieflichen Äußerung Luthers zu erzählen pflegt, täglich in drei Pressen 10000 Bogen gedruckt worden sein (M. L. I, 808)? Von den Bedenken aus, die ich a. a. O. hiergegen aussprach, bin ich seither, unterstützt durch das Urteil Sachverständiger, in jener Einleitung auf die positive Annahme gekommen: „Die Bogen, zu je zwei Blättern, sind hier ohne Zweifel, indem sie auf beiden Seiten zu drucken waren, doppelt gezählt, also eigentlich 5000 täglich“ — eine für jene Zeit immer noch außerordentliche Leistung. Ebendieselbe Auffassung finde ich jetzt bei Pietsch. — Darüber, wie der Druck der verschiedenen neutestamentlichen Bücher nebeneinander herlief, habe ich in jener Einleitung Bestimmteres festgestellt; in meiner Aussage M. L. I, 600, daß „wahrscheinlich“ die Offenbarung neben den zwei anderen Reihen von Büchern gedruckt worden sei, ist hiernach das „wahrscheinlich“ zu streichen. — Die Berechnung aber, auf welcher die traditionelle bestimmte Angabe, daß die Auflage 3000 Exemplare stark gewesen sei, ohne Zweifel beruht, scheint mir nicht bloß eine ungefähre, wie Pietsch (S. 57) sie nennt, sondern eine sehr unsichere zu sein. — Bei der Angabe über den Preis des Buches in dem von Kolde mitgeteilten Brief C. Roses ist natürlich nicht „1 ff.“ (Kolde, Analekta Luth. S. 40, ebenso Pietsch S. 57) zu lesen, sondern „1 fl.“; daß so auch deutlich im Originale steht, bezeugt mir Dr. K. Bertheau nach einer genauen Einsicht desselben, die

übrigens zu jenem Abdruck des Briefs noch eine ganze Reihe von Korrekturen ergiebt.

Unter den Ereignissen von Luthers späteren Leben ist der Handel zwischen Kurfürst Joachim von Brandenburg und Wolf Hornung, in welchen Luther aus Teilnahme für einen schwer Mißhandelten sich hineinziehen ließ, erst jetzt durch eine Abhandlung Dr. Paul Zimmermanns: „Der Streit W. Hornungs“ u. s. w., in der Zeitschrift für preußische Geschichte und Landeskunde 1883, S. 310ff. aus Akten des Marburger Archivs aufgeklärt worden (vgl. Kolde a. a. O. S. 92f. 98f.). Ich habe denselben M. L. II, 115f. nur kurz berichtet, weil es mir an Mitteln zur Aufklärung fehlte. Einzutreten hatte hier Luther für einen ehrbaren Berliner Bürger gegen einen Fürsten, der ihm sein Weib verführte, ihn ins Elend stieß, aufs roheste auch mit jenem Weib umging, nebenbei übrigens fürs alte Kirchentum eiferte und bei seinen Schandthaten von seinem Beichtvater sich Hilfe leisten ließ. Ein ohne Zweifel vom Fürsten inspirierter Brief der Verführten wirft Luther vor: „er sollt' sich selbst spiegeln, wie gute Ehe und Glauben er seiner verlaufenen Nonne hielt, wann er bisweil des Nachts mit der Lauten auf der Gassen spaziert“. Die Wittenberger ließen selbst diese Schmähschrift drucken, und die Lästerung ist interessant genug, um auch von uns in der Erinnerung festgehalten zu werden.

Für Luthers Schrift „Von der Winkelmesse“ rc. (M. L. II, 315) hat Kawerau in einem Niemeyerschen Neudruck neben anderen beachtenswerten Anmerkungen vorzüglich Nachweise über ihre Beziehung zu Witzel gegeben.

Eine wichtige Entdeckung für die Geschichte der evangelisch-kirchlichen Ordnungen hat G. Rietschel gemacht in seiner Schrift „Luther und die Ordination 1883“. Sie weist sehr sicher nach, daß und wie durch Luther seit 1535 die Ordination als ein zur Verwaltung des Gnadenmittelamts überhaupt ermächtigender kirchenregimentlicher Akt eingeführt worden ist. Sie zeigt namentlich auch, wie zuverlässig oder vielmehr unzuverlässig Kliefoths Aussagen über die Geschichte sowohl als über die Bedeutung der Ordination sind; auch der Artikel „Ordination“ von v. Zezschwitz

in der 2. Auflage von Herzogs Encyklopädie lehrt uns keineswegs wirklich die ursprüngliche lutherische Ordination kennen. — Sehr interessant sind dort auch die Notizen aus dem ersten Ordinandenverzeichnis der Wittenberger Pfarrkirche, besonders bezüglich der Berufskreise, aus welchen die ersten ordinierten Prediger stammten.

Auf die in Heidelberg befindliche Originalhandschrift der Schmalkalder Artikel habe ich, nach einer Mitteilung E. Herrmanns in der Zeitschrift für Kirchenrecht, in M. L. II, 392. 670 aufmerksam gemacht und das dort stehende kurze Vorwort angeführt. Jetzt ist durch Zangemeister, „Die Schmalkaldischen Artikel vom Jahre 1537 u. s. w.", 1883, das Manuskript in Lichtdruck wiedergegeben und hierbei jenes Vorwort zum erstenmal ganz entziffert worden. Zugleich ist hier Näheres über die Unterzeichnung der Artikel durch die Theologen (vgl. M. L. II, 388) festgestellt.

Bei der Erzählung von Luthers Krankheit in Schmalkalden M. L. II, 396 habe ich (namentlich nach gefälligen Mitteilungen Briegers) die Angabe über den hessischen Leibarzt „Franz Mengenbach" zu berichtigen. Dort hören wir nämlich zwar von einem „Meister Franzen des Landgrafen von Hessen Wundarzt", der für seine Dienste gut belohnt wurde (Rechnungen bei Burkhardt in Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft ꝛc. 1881, S. 362). Dieser ist aber nicht identisch mit Philipps Leibarzt Dr. Meckbach (dies die richtige Form für Mengenbach), welcher den Vornamen Johann führte; über ihn vgl. die Stellen bei Krause, Hel. Eob. Hessus, II, 284, und Strieder, Hessisches Gelehrtenlexikon VIII, 372 ff. Richtig habe ich dagegen ihn und den Nürnberger Arzt Magenbuch (M. L. II, 606; vgl. die Stellen in Kolde, Anal. Luth. 475) auseinandergehalten, während neuerdings G. Bossert, Luther und Württemberg 1883, S. 48 f., sie identifizieren zu müssen meinte.

Zu besonders heftigen Ergüssen ist Luther am Abend seines Lebens bekanntlich durch Heinz von Wolffenbüttel, den „Mordbrenner", veranlaßt worden (M. L. II, 567 ff. 623 f.). Daß dieser doch auch bessere Seiten hatte, wird man jetzt aus dem vollen geschichtlichen Bild ersehen, das Koldewey in „Heinz

von Wolffenbüttel", der zweiten Publikation des Vereins für Reformationsgeschichte, von ihm entworfen hat [1]).

Weniger für die Geschichte des Lebens und Wirkens Luthers überhaupt, als für die seiner Theologie ist anzuführen: Dieckhoff, Die Stellung Luther's zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablaßstreit 1883 (nach dem, was Dieckhoff hier und sonst über Luthers älteste Psalmenvorlesungen sagt, scheint er von dem, was Hering über diese schon in unserer Zeitschrift 1877, S. 583 ff. gesagt hat, noch nichts zu wissen); Hering, Luthers Lehre von der Nächstenliebe 1519—1521, Festschrift der Universität Halle; Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen, Festschrift der Universität Gießen.

Eine Seite des theologischen und religiösen Urteils unseres Reformators, die noch ganz besonders einer genaueren geschichtlichen Beleuchtung bedurfte, hat Ritzsch in der Kieler Festschrift behandelt: „Luther und Aristoteles". Wir haben ihm nicht bloß für die Beleuchtung selbst, sondern namentlich auch für die reiche Sammlung und Wiedergabe der Belegstellen zu danken.

Einen eigentümlichen, wertvollen „Beitrag zur Lutherforschung" mit gar fleißiger Stellensammlung erhalten wir in O. G. Schmidts Schrift, Luthers Bekanntschaft mit den alten Klassikern, die ich besonders bei M. L. II, 445 f. zu erwähnen gehabt hätte. Sie hat auch die verschiedenen dort erwähnten eigenen lateinischen Verse Luthers abgedruckt, die man sonst schwer mehr so vollständig zusammen finden konnte. In dankbarer Anerkennung für diese Leistung hat ihr Latendorf a. a. O. S. 13 ff. noch einiges beigefügt. Vollständigkeit ist da freilich schwer zu erreichen. Für Plautus, dessen Benützung Schmidt bei Luther vermißt, kann ich im Augenblick wenigstens Opp. exeg. VI, 319 anführen („male parta male dilabuntur", Plaut. Poen. IV, 2, 22).

Für „Luthers reformatorische Verdienste um Schule und Unterricht" hat Joh. Müller in einer Schrift, welche

[1]) Von demselben Verfasser beabsichtigt unsere Zeitschrift eine Mitteilung zu bringen über den ersten Versuch einer Rechtfertigung der Bigamie des Landgrafen Philipp.



diesen Titel trägt (schon in 2., vermehrter Auflage), zwar nicht neue Gesichtspunkte oder neue Materialien eröffnet, aber den Stoff fleißig und klar zusammengefaßt.

Mit neuen Ausgaben von Luthers geistlichen Liedern haben A. Fischer, Goedeke, Schleusner, Danneil auch mehr oder weniger selbständige geschichtliche Untersuchungen verbunden, und ganz besonders erhalten wir solche in der eigens dafür bestimmten Abhandlung von Achelis über die Entstehungszeit jener Lieder, dem Marburger Programm zum Rektoratsantritt 1883 (vgl. Achelis' Besprechung jener andern Schriften in der Theol. Litteraturzeitung 1883, Nr. 23). Über das Geburtsjahr von „Ein' feste Burg“ (1529? 1528? 1527?) ist leider noch keine Gewißheit hergestellt. Achelis will einer Angabe noch weiter nachforschen, wonach das Lied gar schon 1524 im Schleswigschen gesungen worden sein sollte. — Schleusner (Luther als Dichter 1883) und Goedeke (Dichtungen von D. M. Luther) haben auch die zerstreuten kurzen Reime und Sprüche Luthers gesammelt, bei denen freilich großenteils schwer sich entscheiden läßt, was von ihm selbst herstammt oder nur durch ihn überliefert ist (M. L. II, 517 ff.). Bei Schleusner erhalten wir auch jene lateinischen Verse Luthers wieder.

Nicht annehmen kann ich die Entdeckung einer „unbekannten Schrift Luthers über die Musik“ von H. Holstein in den Grenzboten III, 1883, S. 77 ff. Denn das von mir M. L. II, 512 aus dem Jahre 1538 angeführte lateinische Vorwort Luthers (Opp. var. arg. 7, 551 sqq.) kann ich dem ganzen Sprachcharakter gemäß nicht für eine Übersetzung, sondern nur für das Original derjenigen deutschen Vorrede halten, welche der von Holstein S. 80 angeführten Schrift vom Jahre 1564 vorgedruckt worden ist. Damit verträgt sich ja auch ganz gut die Bemerkung dort, sie sei „vormals nie deutsch im Druck ausgegangen“.

Zu dem Vers „Wer nicht liebt Weib, Wein u. s. w.“ (M. L. II, 678 f.) ist neuerdings in Italien durch „Xanthippus“ (= Dr. Franz Sandvoß?) eine merkwürdige Parallele aufgefunden worden:

„Chi non ama il vino, la donna e il canto
Un pazzo egli sarà e mai un santo.“
(„Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang,
Der wird ein Narr sein und nie ein Heiliger.“)

Nimmt man hierzu jene von mir a. a. O. erwähnte Zusammenstellung von ebrietas, musica, mulieres bei Luther, so liegt die Vermutung nahe, daß schon vor Luther solche Sprüche aus einer gemeinsamen Quelle bei Deutschen und Italienern hervorgegangen waren. Vgl. Latendorf a. a. O., S. 5. Dabei aber bleibt es, daß jener Vers bei Luther selbst gar nicht und gedruckt überhaupt zum erstenmal 1775 sich findet.

Dafür, daß mit dem frivolen Vers „O Gott, durch deine Güte“ u. s. w. (M. L. II, 679) Luther gar nichts zu schaffen habe, hat nach den schon a. a. O. von mir bezeichneten Nachweisen (wo aber beim Citat aus der N. Preuß. Ztg. statt „93“ zu lesen ist „98“) Latendorf (a. a. O. S. 6 f. und: Beil. z. d. Mecklenburger Anzeigen 1883, Nr. 263) einem unverschämten weiteren ultramontanen Vorbringen gegenüber noch weitere Nachweise gegeben. Die angebliche Lutherbibel, worin derselbe steht, ist eine jetzt in Heidelberg befindliche Mönchsbibel, und eben derselbe findet sich noch in andern vorlutherischen Manuskripten (Anzeiger f. Kunde d. deutschen Vorzeit 1878, S. 65 ff. 214; 1879, S. 296).

Für verschiedene im Verkehr mit Luther stehende und in seine Geschichte eingreifende Persönlichkeit hat G. Bossert in der schon (oben S. 386) genannten Schrift Notizen gesammelt: so besonders für die zwei „schwäbischen Originalien“ M. Stiefel (M. Luther II, 708 und namentlich II, 331 ff.) und J. Strauß (M. Luther I, 708 f.; II, 708), für Martin Cellarius (M. Luther I, 522. 547 ff.; seinen Namen „Borrhaus“, Herzogs Encykl., 2. Aufl., II, 166, läßt Bossert unerwähnt), ferner für den bei den Konkordienverhandlungen 1537 f. (M. L. II, 494) mitwirkenden Hausgenossen Neobolus. Dieser stammte hiernach nicht (M. L. II, 577) aus Lauterburg, sondern aus Ladenburg bei Heidelberg, und war nachher in Württemberg angestellt und angesehen. Über ihn hat mir Bossert noch weiter aus Reims auf der Stuttgarter Bibliothek befindlichem Nachlaß mitgeteilt, daß er (Mag. Jost Neo-

holos) Präceptor des Peter Herold von Augsburg und Tischgenosse Luthers gewesen sei, auch mit Kaspar Huber oder Huberinus (M. L. II, 341) korrespondiert habe. Nach gleicher Mitteilung war Mag. Lukas Edenberger (M. L. I, 761. 816) einmal Hofmeister eines jungen Herold, Sohnes des Johann Herold (L.s Briefe VI, 513).

Für das Verhältnis Calvins zu Luther giebt A. Zahn in „Calvins Urteile über Luther" (1883) eine dankenswerte Zusammenstellung (in deutscher Übertragung), — dazu auch den Brief Calvins an Luther, den Melanchthon 1545 nicht zu übergeben wagte (M. L. II, 616).

Zu den bereits von mir berührten und M. L. I, S. III und S. 774 angeführten ursprünglichen Quellen der Tischreden Luthers, unter denen bisher nur Lauterbachs Tagebuch gedruckt ist, kommen jetzt — ein neu entdeckter und sogleich auch der Öffentlichkeit übergebener Schatz — die Aufzeichnungen des Cordatus: „Tagebuch über D. M. Luther, geführt von D. C. Cordatus, herausgeg. von Dr. H. Wrampelmeyer", Hft. I 1883, vgl. Wrampelmeyers Mitteilungen in der „Festschrift des Clausthaler Gymnasiums" 1883 [1]).

Zu dem Bilde von Luthers persönlichem Leben gehört wesentlich auch das seiner Wohnung, und dieses wird uns jetzt in gründlicher, anziehender Weise durch die schon oben angeführte „Geschichte des Lutherhauses" von H. Stein aufgehellt. Mit aller Wahrscheinlichkeit wird hier namentlich für das Studierstüblein Luthers (M. L. II, 499) nachgewiesen, daß es in einem ans Klosterhaus westlich angebauten, seither abgerissenen Turm lag. Von einer aus der Wohnung hinüber führenden Thür waren, wie ich auch durch einen Bauverständigen bestätigt höre, vor einer erst neuestens vollzogenen Übertünchung noch deutlich die Spuren in der Wand zu erkennen. Dagegen ist unter dem „Gemach", welches 1519 aus der Mauer auf den Graben gebaut

---

[1]) Hier lesen wir S. 75 f. auch die älteste Aufzeichnung jener Angaben Luthers über sein Leben: „Anno 1483 (oder vielmehr 1484) natus sum" etc., vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1872, S. 164; 1873, S. 143.

werden sollte (M. L. a. a. O.), nicht dieses Stüblein, noch sonst ein Erkerzimmer, sondern ein Abtritt zu verstehen.

Einige Unklarheit erhebt sich jetzt wieder bezüglich des Hauses, in welchem Luther zu Eisleben gestorben ist. Es wird nämlich nach Grössler, Inscript. Islebienses, 1883, S. 65, noch im Jahre 1569 „domus Drachstediana“ genannt, und im gleichen Jahre „Graf Hans Hoiers Haus, darin D. Lutherus gestorben“. Aber hierdurch kann doch das von Größler übersehene Zeugnis aus Eisleben vom 12. März 1546 nicht entkräftet werden, wonach jedenfalls damals das früher Drachstedtische Haus durch Kauf in den Besitz des Magistrats übergegangen war (vgl. in dieser Zeitschrift 1881, S. 165; M. L. II, 632).

Von dem durch einen Schuler'schen Stich verbreiteten Totenbilde Luthers vermochte ich (M. L. II, 688) nicht anzugeben, wo das Original zu suchen sei. Jetzt bin ich vergewissert, daß es etwa im Jahre 1844 von Galerie-Direktor Frommel für die großherzogl. badische Kunstsammlung angekauft wurde und so nunmehr in der Karlsruher Gemäldegalerie sich befindet. D. Emil Frommel, dem ich das Nähere hierüber verdanke, fügt bei, der bekannte Katholik v. Radowitz habe dort beim Anblick des Bildes ausgerufen: „Wer so im Tod aussieht, ist nicht mit Gewissensbissen gestorben.“ Wie ich übrigens anderwärts höre, besitzt der Altertumssammler Senator Culemann in Hannover ein ähnliches Bild, das vielleicht jenem die Ursprünglichkeit noch streitig machen möchte (schlechtere Kopieen sind, wie ich schon bemerkte, nicht selten).

Die Lutherlitteratur hatte schon seit dem ersten Erscheinen meines „M. Luther“ sehr erfreulich zugenommen. Wie viel neue Bausteine hat nun erst das Lutherjahr uns gebracht! Man wird aber begreiflich finden, daß dieses Jahr mich mit besonderer innerer Bewegung auch auf die ganze Reihe meiner eigenen Arbeiten an diesem großen Gegenstande zurückblicken ließ. Sie sind zu einem Hauptstück meines Lebens und Lebensberufes geworden. Und doch bin ich an sie nur immer wieder neben anderen Studien und Thätigkeiten und nach kürzeren und längeren Unterbrechungen herangetreten oder vielmehr herangezogen worden, muß auch bekennen, daß, so sehr jene mich fesseln und laben mögen, mein tiefstes, nicht

bloß persönliches, sondern auch wissenschaftliches Interesse dennoch mehr von den Fragen der systematischen und biblischen Theologie in Anspruch genommen wird. Zunächst nur um mir selbst Klarheit zu verschaffen, begann ich Luthers Lehre von der Kirche eingehend zu untersuchen. Mein Schriftchen über diese vom Jahre 1853 wurde Anlaß dazu, daß mich Herzog um den Artikel Luther für seine „Encyklopädie" ersuchte, — dieser Artikel Anlaß dazu, daß ein befreundeter Verleger mich zu meinem Werk über Luthers Theologie (1863) ermunterte. Ganz unerwartet wurde ich dann, im Drang unvorhergesehener Umstände, dazu gebracht, die große Lutherbiographie zu unternehmen, und weiter, als ich nach jahrelanger Unterbrechung eben wieder Zeit für solche Lieblingsarbeiten fand, auch dazu, die kürzere vom Jahre 1882 zu entwerfen. Ob es mir beschieden sein wird, auch alle die hier aufgeführten neuen, größeren und kleineren Früchte der Lutherforschung einmal für eine neue Durcharbeitung meiner eigenen Lutherbiographieen auszunützen, weiß ich nicht. Aber ich freue mich, daß ich auch zu ihrem reichen Hervorsprießen durch meine Vorarbeiten mitwirken durfte, und rufe allen den Mitarbeitern und namentlich den jüngeren Genossen ein herzliches Glückauf! zu.

Im Dezember 1883. Julius Köstlin.

Miscellen.

1.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1884.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 12. Oktober 1883 ihr Urteil abgegeben über die drei bei ihnen eingegangenen, deutsch verfaßten, Abhandlungen zur Beantwortung der Preisfrage:

> „Was ist sittliche Fortschrittsbewegung in dem einzelnen Menschen und in der Menschheit? und wie muß aus psychologischen und historischen Gründen über die Behauptung geurteilt werden, daß sie nicht bestehe?"

Die erste, mit dem Motto aus Schiller: „Suchst du das Höchste u. s. w.", bot auf wenigen Seiten in dialogischer Form einige nicht übeln Bemerkungen, konnte aber als Antwort auf die gestellte Frage durchaus nicht in Betracht kommen.

Die zweite, mit einem dem Augustinus entnommenen Denkspruch, zeugte von gewissenhaftem Ernst und Fleiß, entsprach aber ebenso wenig den Forderungen des Gegenstandes. Die erste Hälfte der Abhandlung, welche der Festsetzung des Begriffes der Sittlichkeit gewidmet war, umging die Frage größtenteils. Auf dem von ihm

eingenommenen Standpunkt konnte der Verfasser die Behauptung, daß sittliche Fortschrittsbewegung nicht bestehe, worauf doch die Preisfrage hinweist, kaum verstehen und keineswegs widerlegen. Was er darüber im zweiten Teil seiner Arbeit zutage brachte, war denn auch sehr schwach und unbefriedigend. Ins psychologische Problem war er nicht durchgedrungen; seine Geschichtsbetrachtung war oberflächlich und in mehr als einer Hinsicht veraltet. An Krönung konnte also nicht gedacht werden.

Auch dem Autor der dritten Abhandlung, mit dem Motto Matth. 5, 48, mußte der Preis versagt werden. Hinsichtlich des Lebens des Menschen und seiner Thätigkeit und hinsichtlich seines Verhältnisses zur übersinnlichen Welt lieferte er in den zwei ersten Teilen seiner Schrift eine philosophische Betrachtung, welche die Wirklichkeit gar nicht beachtete und hie und da unklar war. Die so gewonnenen Resultate wurden nun, im dritten und vierten Teile, auf die Frage nach der Wirklichkeit der sittlichen Fortschrittsbewegung angewendet. Dabei waren aber gar nicht berücksichtigt die u. a. von Schopenhauer, Buckle, F. von Hellwald angeführten Bedenken, auch nicht das Verhältnis des Problems zu den neueren Theorieen über die Erblichkeit. Deshalb konnte die Beweisführung des Autors unmöglich ihren Zweck erreichen, während außerdem ihr historischer Teil sich nur auf Allgemeinheiten beschränkte. Wegen solch fortwährender Verkennung der Absicht und des psychologisch-historischen Charakters der Preisfrage konnte die Abhandlung trotz der darauf verwendeten Sorge nicht preiswürdig genannt werden.

Die Gesellschaft wiederholt also die Frage:

„Was ist sittliche Fortschrittsbewegung in dem einzelnen Menschen und in der Menschheit? und wie muß aus psychologischen und historischen Gründen über die Behauptung geurteilt werden, daß sie nicht bestehe?"

Als neue Preisfrage wird angeboten:

„Was lehrt, abgesehen von den Büchern des Neuen Testaments, die alt-christliche und die

griechisch-römische Litteratur des zweiten Jahrhunderts hinsichtlich des Ursprunges und der frühesten Entwickelung des Christentums?“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von Fl. 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1885 anberaumt. Alle eingeschickte Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

---

diesen Titel trägt (schon in 2., vermehrter Auflage), zwar nicht neue Gesichtspunkte oder neue Materialien eröffnet, aber den Stoff fleißig und klar zusammengefaßt.

Mit neuen Ausgaben von Luthers geistlichen Liedern haben A. Fischer, Goedeke, Schleusner, Danneil auch mehr oder weniger selbständige geschichtliche Untersuchungen verbunden, und ganz besonders erhalten wir solche in der eigens dafür bestimmten Abhandlung von Achelis über die Entstehungszeit jener Lieder, dem Marburger Programm zum Rektoratsantritt 1883 (vgl. Achelis' Besprechung jener andern Schriften in der Theol. Litteraturzeitung 1883, Nr. 23). Über das Geburtsjahr von „Ein' feste Burg" (1529? 1528? 1527?) ist leider noch keine Gewißheit hergestellt. Achelis will einer Angabe noch weiter nachforschen, wonach das Lied gar schon 1524 im Schleswigschen gesungen worden sein sollte. — Schleusner (Luther als Dichter 1883) und Goedeke (Dichtungen von D. M. Luther) haben auch die zerstreuten kurzen Reime und Sprüche Luthers gesammelt, bei denen freilich großenteils schwer sich entscheiden läßt, was von ihm selbst herstammt oder nur durch ihn überliefert ist (M. L. II, 517 ff.). Bei Schleusner erhalten wir auch jene lateinischen Verse Luthers wieder.

Nicht annehmen kann ich die Entdeckung einer „unbekannten Schrift Luthers über die Musik" von H. Holstein in den Grenzboten III, 1883, S. 77 ff. Denn das von mir M. L. II, 512 aus dem Jahre 1538 angeführte lateinische Vorwort Luthers (Opp. var. arg. 7, 551 sqq.) kann ich dem ganzen Sprachcharakter gemäß nicht für eine Übersetzung, sondern nur für das Original derjenigen deutschen Vorrede halten, welche der von Holstein S. 80 angeführten Schrift vom Jahre 1564 vorgedruckt worden ist. Damit verträgt sich ja auch ganz gut die Bemerkung dort, sie sei „vormals nie deutsch im Druck ausgegangen".

Zu dem Vers „Wer nicht liebt Weib, Wein u. s. w." (M. L. II, 678 f.) ist neuerdings in Italien durch „Xanthippus" (= Dr. Franz Sandvoß?) eine merkwürdige Parallele aufgefunden worden:

„Chi non ama il vino, la donna e il canto
Un pazzo egli sarà e mai un santo.“
(„Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang,
Der wird ein Narr sein und nie ein Heiliger.“)

Nimmt man hierzu jene von mir a. a. O. erwähnte Zusammenstellung von ebrietas, musica, mulieres bei Luther, so liegt die Vermutung nahe, daß schon vor Luther solche Sprüche aus einer gemeinsamen Quelle bei Deutschen und Italienern hervorgegangen waren. Vgl. Latendorf a. a. O., S. 5. Dabei aber bleibt es, daß jener Vers bei Luther selbst gar nicht und gedruckt überhaupt zum erstenmal 1775 sich findet.

Dafür, daß mit dem frivolen Vers „O Gott, durch deine Güte“ u. s. w. (M. L. II, 679) Luther gar nichts zu schaffen habe, hat nach den schon a. a. O. von mir bezeichneten Nachweisen (wo aber beim Citat aus der N. Preuß. Ztg. statt „93“ zu lesen ist „98“) Latendorf (a. a. O. S. 6 f. und: Beil. z. d. Mecklenburger Anzeigen 1883, Nr. 263) einem unverschämten weiteren ultramontanen Vorbringen gegenüber noch weitere Nachweise gegeben. Die angebliche Lutherbibel, worin derselbe steht, ist eine jetzt in Heidelberg befindliche Mönchsbibel, und eben derselbe findet sich noch in andern vorlutherischen Manuskripten (Anzeiger f. Kunde d. deutschen Vorzeit 1878, S. 65 ff. 214; 1879, S. 296).

Für verschiedene im Verkehr mit Luther stehende und in seine Geschichte eingreifende Persönlichkeit hat G. Bossert in der schon (oben S. 386) genannten Schrift Notizen gesammelt: so besonders für die zwei „schwäbischen Originalien“ M. Stiefel (M. Luther II, 708 und namentlich II, 331 ff.) und J. Strauß (M. Luther I, 708 f.; II, 708), für Martin Cellarius (M. Luther I, 522. 547 ff.; seinen Namen „Borrhaus“, Herzogs Encykl., 2. Aufl., III, 166, läßt Bossert unerwähnt), ferner für den bei den Konkordienverhandlungen 1537 f. (M. L. II, 494) mitwirkenden Hausgenossen Neobolus. Dieser stammte hiernach nicht (M. L. II, 677) aus Lauterburg, sondern aus Ladenburg bei Heidelberg, und war nachher in Württemberg angestellt und angesehen. Über ihn hat mir Bossert noch weiter aus Reims auf der Stuttgarter Bibliothek befindlichem Nachlaß mitgeteilt, daß er (Mag. Jost Neo-

bolos) Präceptor des Peter Honold von Augsburg und Tischgenosse Luthers gewesen sei, auch mit Kaspar Huber oder Huberinus (M. L. II, 341) korrespondiert habe. Nach gleicher Mitteilung war Mag. Lukas Edenberger (M. L. I, 761. 816) einmal Hofmeister eines jungen Honold, Sohnes des Johann Honold (L.s Briefe VI, 513).

Für das Verhältnis Calvins zu Luther giebt A. Zahn in „Calvins Urteile über Luther" (1883) eine dankenswerte Zusammenstellung (in deutscher Übertragung), — dazu auch den Brief Calvins an Luther, den Melanchthon 1545 nicht zu übergeben wagte (M. L. II, 616).

Zu den bereits von mir benützten und M. L. I, S. III und S. 774 angeführten ursprünglichen Quellen der Tischreden Luthers, unter denen bisher nur Lauterbachs Tagebuch gedruckt ist, kommen jetzt — ein neu entdeckter und sogleich auch der Öffentlichkeit übergebener Schatz — die Aufzeichnungen des Cordatus: „Tagebuch über D. M. Luther, geführt von D. C. Cordatus, herausgeg. von Dr. H. Wrampelmeyer", Hft. I 1883, vgl. Wrampelmeyers Mitteilungen in der „Festschrift des Clausthaler Gymnasiums" 1883 [1]).

Zu dem Bilde von Luthers persönlichem Leben gehört wesentlich auch das seiner Wohnung, und dieses wird uns jetzt in gründlicher, anziehender Weise durch die schon oben angeführte „Geschichte des Lutherhauses" von H. Stein aufgehellt. Mit aller Wahrscheinlichkeit wird hier namentlich für das Studierstüblein Luthers (M. L. II, 499) nachgewiesen, daß es in einem ans Klosterhaus westlich angebauten, seither abgerissenen Turm lag. Von einer aus der Wohnung hinüber führenden Thür waren, wie ich auch durch einen Bauverständigen bestätigt höre, vor einer erst neuestens vollzogenen Übertünchung noch deutlich die Spuren in der Wand zu erkennen. Dagegen ist unter dem „Gemach", welches 1519 aus der Mauer auf den Graben gebaut

[1]) Hier lesen wir S. 75 f. auch die älteste Aufzeichnung jener Angaben Luthers über sein Leben: „Anno 1483 (oder vielmehr 1484) natus sum" etc., vgl. „Theol. Stud. u. Krit." 1872, S. 164; 1873, S. 143.



werden sollte (M. L. a. a. O.), nicht dieses Stüblein, noch sonst ein Erkerzimmer, sondern ein Abtritt zu verstehen.

Einige Unklarheit erhebt sich jetzt wieder bezüglich des Hauses, in welchem Luther zu Eisleben gestorben ist. Es wird nämlich nach Grössler, Inscript. Islebienses, 1883, S. 65, noch im Jahre 1569 „domus Drachstediana“ genannt, und im gleichen Jahre „Graf Hans Hoiers Haus, darin D. Lutherus gestorben“. Aber hierdurch kann doch das von Größler übersehene Zeugnis aus Eisleben vom 12. März 1546 nicht entkräftet werden, wonach jedenfalls damals das früher Drachstedtische Haus durch Kauf in den Besitz des Magistrats übergegangen war (vgl. in dieser Zeitschrift 1881, S. 165; M. L. II, 632).

Von dem durch einen Schäufeleinschen Stich verbreiteten Totenbilde Luthers vermochte ich (M. L. II, 688) nicht anzugeben, wo das Original zu suchen sei. Jetzt bin ich vergewissert, daß es etwa im Jahre 1844 von Galerie-Direktor Frommel für die großherzogl. badische Kunstsammlung angekauft wurde und so nunmehr in der Karlsruher Gemäldegalerie sich befindet. D. Emil Frommel, dem ich das Nähere hierüber verdanke, fügt bei, der bekannte Katholik v. Radowitz habe dort beim Anblick des Bildes ausgerufen: „Wer so im Tod aussieht, ist nicht mit Gewissensbissen gestorben.“ Wie ich übrigens anderwärts höre, besitzt der Altertumssammler Senator Culemann in Hannover ein ähnliches Bild, das vielleicht jenem die Ursprünglichkeit noch streitig machen möchte (schlechtere Kopieen sind, wie ich schon bemerkte, nicht selten).

Die Lutherlitteratur hatte schon seit dem ersten Erscheinen meines „M. Luther“ sehr erfreulich zugenommen. Wie viel neue Bausteine hat nun erst das Lutherjahr uns gebracht! Man wird aber begreiflich finden, daß dieses Jahr mich mit besonderer innerer Bewegung auch auf die ganze Reihe meiner eigenen Arbeiten an diesem großen Gegenstande zurückblicken ließ. Sie sind zu einem Hauptstück meines Lebens und Lebensberufes geworden. Und doch bin ich an sie nur immer wieder neben anderen Studien und Thätigkeiten und nach kürzeren und längeren Unterbrechungen herangetreten oder vielmehr herangezogen worden, muß auch bekennen, daß, so sehr jene mich fesseln und laben mögen, mein tiefstes, nicht

bloß persönliches, sondern auch wissenschaftliches Interesse dennoch mehr von den Fragen der systematischen und biblischen Theologie in Anspruch genommen wird. Zunächst nur um mir selbst Klarheit zu verschaffen, begann ich Luthers Lehre von der Kirche eingehend zu untersuchen. Mein Schriftchen über diese vom Jahre 1853 wurde Anlaß dazu, daß mich Herzog um den Artikel Luther für seine „Encyklopädie“ ersuchte, — dieser Artikel Anlaß dazu, daß ein befreundeter Verleger mich zu meinem Werk über Luthers Theologie (1863) ermunterte. Ganz unerwartet wurde ich dann, im Drang unvorhergesehener Umstände, dazu gebracht, die große Lutherbiographie zu unternehmen, und weiter, als ich nach jahrelanger Unterbrechung eben wieder Zeit für solche Lieblingsarbeiten fand, auch dazu, die kürzere vom Jahre 1882 zu entwerfen. Ob es mir beschieden sein wird, auch alle die hier aufgeführten neuen, größeren und kleineren Früchte der Lutherforschung einmal für eine neue Durcharbeitung meiner eigenen Lutherbiographieen auszunützen, weiß ich nicht. Aber ich freue mich, daß ich auch zu ihrem reichen Hervorsprießen durch meine Vorarbeiten mitwirken durfte, und rufe allen den Mitarbeitern und namentlich den jüngeren Genossen ein herzliches Glückauf! zu.

Im Dezember 1883. Julius Köstlin.

Miscellen.

1.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1884.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 12. Oktober 1883 ihr Urteil abgegeben über die drei bei ihnen eingegangenen, deutsch verfaßten, Abhandlungen zur Beantwortung der Preisfrage:

„Was ist sittliche Fortschrittsbewegung in dem einzelnen Menschen und in der Menschheit? und wie muß aus psychologischen und historischen Gründen über die Behauptung geurteilt werden, daß sie nicht bestehe?“

Die erste, mit dem Motto aus Schiller: „Suchst du das Höchste u. s. w.“, bot auf wenigen Seiten in dialogischer Form einige nicht übeln Bemerkungen, konnte aber als Antwort auf die gestellte Frage durchaus nicht in Betracht kommen.

Die zweite, mit einem dem Augustinus entnommenen Denkspruch, zeugte von gewissenhaftem Ernst und Fleiß, entsprach aber ebenso wenig den Forderungen des Gegenstandes. Die erste Hälfte der Abhandlung, welche der Festsetzung des Begriffes der Sittlichkeit gewidmet war, umging die Frage größtenteils. Auf dem von ihm

eingenommenen Standpunkt konnte der Verfasser die Behauptung, daß sittliche Fortschrittsbewegung nicht bestehe, worauf doch die Preisfrage hinweist, kaum verstehen und keineswegs widerlegen. Was er darüber im zweiten Teil seiner Arbeit zutage brachte, war denn auch sehr schwach und unbefriedigend. Ins psychologische Problem war er nicht durchgedrungen; seine Geschichtsbetrachtung war oberflächlich und in mehr als einer Hinsicht veraltet. An Krönung konnte also nicht gedacht werden.

Auch dem Autor der dritten Abhandlung, mit dem Motto Matth. 5, 48, mußte der Preis versagt werden. Hinsichtlich des Lebens des Menschen und seiner Thätigkeit und hinsichtlich seines Verhältnisses zur übersinnlichen Welt lieferte er in den zwei ersten Teilen seiner Schrift eine philosophische Betrachtung, welche die Wirklichkeit gar nicht beachtete und hie und da unklar war. Die so gewonnenen Resultate wurden nun, im dritten und vierten Teile, auf die Frage nach der Wirklichkeit der sittlichen Fortschrittsbewegung angewendet. Dabei waren aber gar nicht berücksichtigt die u. a. von Schopenhauer, Buckle, F. von Hellwald angeführten Bedenken, auch nicht das Verhältnis des Problems zu den neueren Theorieen über die Erblichkeit. Deshalb konnte die Beweisführung des Autors unmöglich ihren Zweck erreichen, während außerdem ihr historischer Teil sich nur auf Allgemeinheiten beschränkte. Wegen solch fortwährender Verkennung der Absicht und des psychologisch-historischen Charakters der Preisfrage konnte die Abhandlung trotz der darauf verwendeten Sorge nicht preiswürdig genannt werden.

Die Gesellschaft wiederholt also die Frage:

„Was ist sittliche Fortschrittsbewegung in dem einzelnen Menschen und in der Menschheit? und wie muß aus psychologischen und historischen Gründen über die Behauptung geurteilt werden, daß sie nicht bestehe?"

Als neue Preisfrage wird angeboten:

„Was lehrt, abgesehen von den Büchern des Neuen Testaments, die alt-christliche und die

griechisch=römische Litteratur des zweiten Jahrhunderts hinsichtlich des Ursprunges und der frühesten Entwickelung des Christentums?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von Fl. 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1885 anberaumt. Alle eingeschickte Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

2.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1883.

Die Direktoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion beschlossen im Jahre 1882, wie aus ihrem Programm für das Jahr erhellt, dem Verfasser einer Abhandlung über die kirchliche Lehre von der heiligen Schrift nach der Schrift selbst geprüft, bei ihnen eingegangen mit dem Motto: ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται, eine silberne Medaille und zweihundert Gulden zuzuerkennen, und seine Arbeit in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen, wenn er Erlaubnis zur Öffnung seines Namenbillets gäbe. Diese Erlaubnis wurde bereitwillig erteilt, und es ergab sich, daß die Abhandlung geschrieben war vom Herrn

Karl Walz,
Pfarrer zu Bad-Nauheim (Hessen).

Seine Schrift, durchgesehen unter Rücksichtnahme auf die Bemerkungen der Direktoren, ist schon unter der Presse und wird als XVII. Teil der 5. Serie der Werke erscheinen.

In ihrer Herbstversammlung von 1883 am 17. September und folgenden Tagen, befaßten sich die Direktoren mit Feststellung ihres Urteils über nicht weniger als zweiundzwanzig Abhandlungen, welche zur Beantwortung der zwei im Jahre 1881 ausgeschriebenen Preisfragen vor dem 15. Dezember 1882 eingegangen waren.

Diese große Ziffer veranlaßt sie zu einer allgemeinen Bemerkung, welche sie gleich jetzt machen wollen, ohne auf die Abhandlungen

hinzuweisen, deren Einsender sie betrifft. Die Verfasser, welche sich um den von der Gesellschaft ausgesetzten Preis bewerben, würden sich selbst und den Direktoren viel unnötige Mühe ersparen, wenn sie bedächten, welchen unerläßlichen Forderungen ihre Arbeit Genüge leisten muß, um zur Krönung in Betracht kommen zu können. Es versteht sich ja von selbst, daß die Gesellschaft Schriften, welche ohne vorhergegangene ernste Studien zu Papier gebracht sind, nicht mit fl. 400 — belohnt und in ihre Werke aufnimmt. Obschon sie in der Regel solchen Abhandlungen den Vorzug giebt, welche auch von Lesern, die eine allgemeine, aber keine spezifisch theologische Bildung besitzen, genossen werden können, so muß doch, was auf Krönung Anspruch machen will, jedenfalls das Ergebnis wissenschaftlicher Untersuchung und mehr als eine Flugschrift oder ein Zeitschriftartikel sein.

Zehn der eingegangenen Abhandlungen waren veranlaßt durch die Preisaufgabe:

> Die Gesellschaft verlangt, als Beitrag zur Kenntnis und Würdigung des ursprünglichen Christentums, eine Auseinandersetzung der Lehre über das Gebet nach dem Neuen Testamente.

Die erste, ein französischer Aufsatz mit dem Motto: Ne vous inquiétez de rien etc. (Phil. 4, 6. 7), war nichts mehr als eine verworrene Herzensergießung in äußerst schwülstigem Stile und mußte gleich beiseite gelegt werden.

So auch die zweite, eine niederländische, gezeichnet mit den Worten: πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει: wohlgemeinte erbauliche Gedanken ohne irgendeinen wissenschaftlichen Wert.

Etwas höher stand die dritte Abhandlung, auch von einem niederländischen Verfasser, mit dem Sinnspruch: Gijdan bidt aldus! Sie enthielt jedoch rücksichtlich der neutestamentlichen Lehre vom Gebet nichts als das allgemein Bekannte und gab keine Beweise davon, daß sie auf sorgfältigen exegetischen und kritischen Studien beruhte, während die Charakteristik des ursprünglichen Christentums nach den gewonnenen Ergebnissen so gut wie ganz ausblieb. An Krönung war daher nicht zu denken.

Der deutsche Verfasser der vierten Abhandlung, mit einem aus Justinus Martyr entlehnten Motto, war im Neuen Testamente wohl bewandert und trug seine Ideen in fließendem Stile vor. Er war aber so ganz vom Dogmatismus und Ritualismus beherrscht, daß von einer historischen Auffassung des Neuen Testamentes bei ihm keine Rede sein konnte. Seinen Anfang nehmend von einzelnen Texten, zumal aus dem Brief an die Hebräer, entfaltete er inbezug auf das christliche Gebet und namentlich auf die Anbetung Gottes von der Kirche ein System, welches selbst nicht von Ferne einer Auseinandersetzung der Ideen der neutestamentlichen Schriftsteller ähnlich war und in mancher Hinsicht mit diesen Ideen in schneidendem Widerspruch stand. An Krönung und Herausgabe einer so durch und durch unhistorischen Arbeit konnte nicht gedacht werden.

Die fünfte Abhandlung, wieder deine eutsche und gezeichnet mit den Worten: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, würde schon deshalb den Preis nicht haben davontragen können, weil in ihr die neutestamentliche Gebetslehre nicht zur Kenntnis und Würdigung des ursprünglichen Christentums benutzt wurde. Überdies vermißten Direktoren in dieser Schrift, außer einer deutlichen Angabe des Ganges der Untersuchung, sowohl die Lösung der exegetischen und textkritischen Fragen, welche dem Verfasser auf seinem Wege vorkamen, als auch die Nachweisung der Eigentümlichkeit der einzelnen Schriftsteller des Neuen Testamentes, welche im Gegenteil ganz in Schatten gestellt wurde. Diese Mängel konnten, nach dem Urteil der Direktoren, durch den unverkennbaren Fleiß des Verfassers und durch seinen christlichen Sinn nicht ersetzt werden.

Die Einleitung zur sechsten Abhandlung in der deutschen Sprache und mit dem aus Luther entlehnten Sinnspruch: Eines Christen Handwerk ist das Beten, enthielt mit Hinsicht auf den Zweck der Preisaufgabe und auf die bei ihrer Beantwortung zu befolgende Methode, sehr richtige Bemerkungen. Mit Recht urteilte der Verfasser, daß die Gebetslehre und Praxis des Neuen Bundes, um in ihrer Eigentümlichkeit erkannt zu werden, mit denen anderer Religionsformen verglichen werden mußten, und daß danach geflissentlich untersucht werden mußte, welche Folgerungen inbezug auf das ursprüngliche Christentum daraus hervorgingen. Direktoren

konnten es daher nur bedauern, daß dieser wohlüberlegte Plan vom Verfasser nicht besser ausgeführt war. Die Form der Abhandlung deuchte ihnen mangelhaft. Die im zweiten Teil befolgte Rangordnung der Schriften des Neuen Testamentes ließ zu wünschen übrig und konnte nicht zur historischen Entwickelung der neutestamentlichen Gebetslehre führen, welche der Verfasser gleichwohl und mit Recht hatte darstellen wollen. Auch der dritte Teil, der Auseinandersetzung der Folgerungen gewidmet, blieb, nach ihrem Urteil, unter den Anforderungen des Gegenstandes. Das Ganze, in wie guter Absicht auch geschrieben, ließ gar zu sehr Ursprünglichkeit und Tiefe vermissen, um auf Krönung Anspruch machen zu können.

Der Verfasser der siebenten Abhandlung, einer deutschen mit dem Motto: Rogate, unterschied sich dadurch von seinen Mitbewerbern, daß er jedesmal die spätere Beurteilung des Gebetes, u. a. von Kant und Schleiermacher, ins Auge faßte und hiermit die neutestamentlichen Vorstellungen verglich. Gewann seine Schrift hierdurch größere Aktualität, so führte ihn anderseits diese Fassung der Aufgabe zu apologetischen Betrachtungen, welche Widerspruch hervorrufen mußten. Überdies wurde er dadurch abgezogen von demjenigen was ja, der Preisfrage nach, Hauptsache war und bleiben mußte: die unparteiische, objektive Auseinandersetzung der Ideen von Jesus selbst und von den Aposteln und apostolischen Schriftstellern, wobei sowohl dem, was sie mit einander gemein haben als demjenigen, was jeden einzelnen kennzeichnet, Recht widerfährt. Auch würde ein tieferes Eingehen in die exegetischen Fragen erwünscht gewesen sein, und ungerne vermißte man die Vergleichung des neutestamentlichen mit dem heidnischen und dem jüdischen Gebet. Endlich erhoben sich noch gegen das vierte Kapitel („das Gebet in seiner Bezogenheit auf die Person Jesu Christi") verschiedene gewichtige Bedenken. Nicht ohne Bedauern, weil hier im übrigen viel zu loben war, mußten die Direktoren dem Verfasser aus den genannten Gründen den Preis absprechen.

Dem deutschen Verfasser der achten Abhandlung, gezeichnet mit einem von Xenophanes entlehnten Motto, wurde einstimmig das Lob gespendet, daß er das Neue Testament fleißig durchstudiert, die das Gebet betreffenden Texte vollständig gesammelt und auf ihre

Erklärung große Sorgfalt verwendet hatte. Auch erkannten Direktoren gerne an, daß er in mehr als einer Unterabteilung seiner Schrift Bemerkungen vortrug, welche sowohl neu als auch richtig genannt werden mußten. Gleichwohl konnte die Abhandlung im ganzen sie nicht befriedigen. Im Anschluß an Hilgenfeld (Einl. in das N. T.) behandelte der Verfasser hinter einander das Gebet des synoptischen Christus, des Judenchristentums, des Paulinismus, der den Paulinismus und das Judenchristentum vermittelnden und der johanneischen Richtung, und zwar so, daß er in jedem dieser Teile inbezug auf das Gebet die nämlichen Fragen aufstellte und beantwortete. Die Richtigkeit dieser Gruppierung der neutestamentlichen Schriften wurde nicht allgemein anerkannt, und auch diejenigen, welche kein Bedenken dagegen hatten, zogen ihre Anwendbarkeit auf diesen Gegenstand in Zweifel und meinten, daß sie den Verfasser zu gar zu scharfen Unterscheidungen verführt habe. Nach dem einstimmigen Urteil verfiel er durch sklavische Gebundenheit an das gewählte Schema in unnötige Wiederholungen, und es war hieraus ein geschmackloses Ganze entstanden. Die historisch-kritische Behandlung trat zu sehr in den Vordergrund, während die Zusammenfassung der erhaltenen Resultate ganz fehlte, als ob es dem Verfasser nicht darum zu thun gewesen wäre, die neutestamentliche Gebetslehre in ihrer Eigentümlichkeit und in ihren Nüancen kennen zu lehren, sondern einen Beitrag zur Untersuchung über die Entstehung der Bücher des Neuen Testamentes zu liefern. Hieraus meinte man auch es erklären zu müssen, daß der durch die ganze Beweisführung hinterlassene Eindruck durchaus nicht übereinstimmte mit dem, was man von einer Schrift über diesen Gegenstand mit Recht glaubte erwarten zu dürfen. Aus den zusammengebrachten Materialien hätte, nach gehöriger Ausscheidung, ein geschicktes Ganze aufgeführt werden können; jedoch war der Verfasser nicht so weit gekommen. Auch er konnte daher den Preis nicht davontragen.

Die neunte, ebenfalls in der deutschen Sprache geschriebene Abhandlung, mit dem Sinnspruch: Sursum corda! war in mehr als einer Hinsicht verdienstlich. Der geschickte Verfasser war offenbar im Neuen Testament ganz zuhause und lieferte zur Würdigung der

darin vorgetragenen Gebetslehre wertvolle Beiträge. Er hatte jedoch „die historische Gestaltung des Gebets hauptsächlich als Gemeindegebets nach dem Neuen Testament" mit Unrecht in den zweiten oder letzten Teil seiner Schrift aufgenommen und sie daher von dieser Würdigung ausgeschlossen. Ferner fehlte so gut wie ganz die Unterscheidung der Lehrtypen im Neuen Testament, so daß über das in der Frage genannte „ursprüngliche Christentum" kein Licht verbreitet wurde. Endlich trugen alle Bedenken gegen die Art, in welcher im vierten Kapitel („das Bittgebet und seine Erhörung") die absolute Trennung der Religion und Philosophie verteidigt wurde. Aller dieser Gründe halber konnten die Direktoren zu ihrem Bedauern auch diesen Verfasser nicht krönen.

Das nämliche Urteil traf endlich die zehnte und letzte Abhandlung über diesen Gegenstand, vom deutschen Verfasser gezeichnet mit den Worten von K. Hase: Das Gebet ist der Naturlaut u. s. w. Man fand in dieser Arbeit viel zu loben: einen reinen klaren Stil, regelmäßige Entwickelung der Ideen, zahlreiche richtige Bemerkungen, die durchgängige Vergleichung des alt-christlichen mit dem heidnischen und dem jüdischen Gebet. Dem gegenüber standen jedoch verschiedene Bedenken. Die absonderliche Behandlung des spezifisch-christlichen Elementes schien zu willkürlicher Unterscheidung Anlaß zu geben und verursachte jedenfalls Wiederholung. Die verschiedenen Lehrformen im Neuen Testament wurden nicht auseinandergehalten; die Methode war nicht analytisch sondern synthetisch, auch in der Hinsicht, daß der im zweiten Teil vollzogenen Vergleichung ein Schema zugrunde gelegt wurde, welches vom Verfasser selbst entworfen, nicht dem Neuen Testament entlehnt war. Demzufolge fehlte die genetische Entwickelung der Gebetslehre, und wurde diese nicht, wie verlangt war, zur Kennzeichnung des ursprünglichen Christentums verwertet. Obgleich einige Beurteiler es für wahrscheinlich hielten, daß der geschickte Verfasser imstande sein würde, unbeschadet seiner theologischen Überzeugung, diesen Anforderungen nachzukommen, so schien doch der Abstand zwischen dem, was er geliefert, und dem, was die Gesellschaft gefordert hatte, zu groß, um ihm den ausgesetzten Preis zuzuerkennen.

Mit Bezug auf das negative Resultat, wozu dieser Wettstreit

Erklärung große Sorgfalt verwendet hatte. Auch erkannten Direktoren gerne an, daß er in mehr als einer Unterabteilung seiner Schrift Bemerkungen vortrug, welche sowohl neu als auch richtig genannt werden mußten. Gleichwohl konnte die Abhandlung im ganzen sie nicht befriedigen. Im Anschluß an Hilgenfeld (Einl. in das N. T.) behandelte der Verfasser hinter einander das Gebet des synoptischen Christus, des Judenchristentums, des Paulinismus, der den Paulinismus und das Judenchristentum vermittelnden und der johanneischen Richtung, und zwar so, daß er in jedem dieser Teile inbezug auf das Gebet die nämlichen Fragen aufstellte und beantwortete. Die Richtigkeit dieser Gruppierung der neutestamentlichen Schriften wurde nicht allgemein anerkannt, und auch diejenigen, welche kein Bedenken dagegen hatten, zogen ihre Anwendbarkeit auf diesen Gegenstand in Zweifel und meinten, daß sie den Verfasser zu gar zu scharfen Unterscheidungen verführt habe. Nach dem einstimmigen Urteil verfiel er durch sklavische Gebundenheit an das gewählte Schema in unnötige Wiederholungen, und es war hieraus ein geschmackloses Ganze entstanden. Die historisch-kritische Behandlung trat zu sehr in den Vordergrund, während die Zusammenfassung der erhaltenen Resultate ganz fehlte, als ob es dem Verfasser nicht darum zu thun gewesen wäre, die neutestamentliche Gebetslehre in ihrer Eigentümlichkeit und in ihren Nüancen kennen zu lehren, sondern einen Beitrag zur Untersuchung über die Entstehung der Bücher des Neuen Testamentes zu liefern. Hieraus meinte man auch es erklären zu müssen, daß der durch die ganze Beweisführung hinterlassene Eindruck durchaus nicht übereinstimmte mit dem, was man von einer Schrift über diesen Gegenstand mit Recht glaubte erwarten zu dürfen. Aus den zusammengebrachten Materialien hätte, nach gehöriger Ausscheidung, ein geschicktes Ganze aufgeführt werden können; jedoch war der Verfasser nicht so weit gekommen. Auch er konnte daher den Preis nicht davontragen.

Die neunte, ebenfalls in der deutschen Sprache geschriebene Abhandlung, mit dem Sinnspruch: Sursum corda! war in mehr als einer Hinsicht verdienstlich. Der geschickte Verfasser war offenbar im Neuen Testament ganz zuhause und lieferte zur Würdigung der

darin vorgetragenen Gebetslehre wertvolle Beiträge. Er hatte jedoch „die historische Gestaltung des Gebets hauptsächlich als Gemeindegebets nach dem Neuen Testament“ mit Unrecht in den zweiten oder letzten Teil seiner Schrift aufgenommen und sie daher von dieser Würdigung ausgeschlossen. Ferner fehlte so gut wie ganz die Unterscheidung der Lehrtypen im Neuen Testament, so daß über das in der Frage genannte „ursprüngliche Christentum“ kein Licht verbreitet wurde. Endlich trugen alle Bedenken gegen die Art, in welcher im vierten Kapitel („das Bittgebet und seine Erhörung“) die absolute Trennung der Religion und Philosophie verteidigt wurde. Aller dieser Gründe halber konnten die Direktoren zu ihrem Bedauern auch diesen Verfasser nicht krönen.

Das nämliche Urteil traf endlich die zehnte und letzte Abhandlung über diesen Gegenstand, vom deutschen Verfasser gezeichnet mit den Worten von K. Hase: Das Gebet ist der Naturlaut u. s. w. Man fand in dieser Arbeit viel zu loben: einen reinen klaren Stil, regelmäßige Entwickelung der Ideen, zahlreiche richtige Bemerkungen, die durchgängige Vergleichung des alt-christlichen mit dem heidnischen und dem jüdischen Gebet. Dem gegenüber standen jedoch verschiedene Bedenken. Die absonderliche Behandlung des spezifisch-christlichen Elementes schien zu willkürlicher Unterscheidung Anlaß zu geben und verursachte jedenfalls Wiederholung. Die verschiedenen Lehrformen im Neuen Testament wurden nicht auseinandergehalten; die Methode war nicht analytisch sondern synthetisch, auch in der Hinsicht, daß der im zweiten Teil vollzogenen Vergleichung ein Schema zugrunde gelegt wurde, welches vom Verfasser selbst entworfen, nicht dem Neuen Testament entlehnt war. Demzufolge fehlte die genetische Entwickelung der Gebetslehre, und wurde diese nicht, wie verlangt war, zur Kennzeichnung des ursprünglichen Christentums verwertet. Obgleich einige Beurteiler es für wahrscheinlich hielten, daß der geschickte Verfasser imstande sein würde, unbeschadet seiner theologischen Überzeugung, diesen Anforderungen nachzukommen, so schien doch der Abstand zwischen dem, was er geliefert, und dem, was die Gesellschaft gefordert hatte, zu groß, um ihm den ausgesetzten Preis zuzuerkennen.

Mit Bezug auf das negative Resultat, wozu dieser Wettstreit

geführt hatte, beschlossen die Direktoren die Preisfrage aufs neue auszuschreiben und hierbei den Wunsch auszusprechen, daß diejenigen, welche sich geneigt und aufgelegt fühlten, dieselbe zu beantworten, von der vorhergehenden Beurteilung Kenntnis nehmen möchten und so jedes Misverständnis über die Absicht und den Zweck der Preisaufgabe verhütet werden möchte.

Die zwölf übrigen Abhandlungen waren eingegangen als Antworten auf die Frage:

Die Gesellschaft verlangt: Eine Abhandlung über **Glaube** und **glauben** in den Schriften des Neuen Testamentes.

Die erste Abhandlung, mit dem Motto: Le sentier du juste etc. (Spr. 4, 8), war von einem französischen Verfasser und betitelt: Foi et croire. Sind diese zwei Wörter von verschiedener Herkunft und Bedeutung, so hatte der Verfasser gemeint, daß hierauf auch in der Preisfrage gezielt wurde, und hat nun, ohne sich um das griechische Neue Testament zu kümmern, versucht, den Unterschied und den Zusammenhang zwischen „croire“ und „foi“ nachzuweisen, wobei er, wie zu erwarten war, in sehr verwirrte Betrachtungen verfallen ist. Die ermüdende und ganz unfruchtbare Lesung seiner Schrift konnte nur zur Abweisung führen.

Das zweite der eingegangenen Stücke, von einem deutschen Verfasser, mit dem Sinnspruch: Weil Gott sein Wort beständig hält u. s. w., war nichts mehr als ein gemütlicher Erguß und wurde ohne Beratung beiseite gelegt.

Auch die dritte Abhandlung, gleichfalls eine deutsche und gezeichnet mit den Worten: Lasse den Glauben nimmer dir rauben, war äußerst oberflächlich nnd bedeutungslos und ganz und gar nicht geeignet, die Eigentümlichkeit der verschiedenen Schriftsteller des Neuen Testamentes in der Auffassung des Glaubens ins Licht zu stellen.

Dem deutschen Verfasser der vierten Abhandlung (Motto: 1 Joh. 5, 4) konnte wenigstens das Zeugnis gegeben werden, daß er nach diesem Ziele gestrebt hatte. Aber seine übrigens geregelte Unter-

suchung blieb auf der Oberfläche und enthielt nichts, dem wissenschaftlicher Wert zuerkannt werden konnte.

Die fünfte, eine niederländische Abhandlung mit dem Sinnspruch: Wo die Werke und Liebe u. s. w. (Luther), enthielt keine Auseinandersetzung der in den Schriften des Neuen Testamentes zu findenden Ideen über „Glaube" und „glauben", sondern eine Synthese davon nach einem von dem Verfasser selbst entworfenen Schema. Demzufolge widerfuhr den Vorstellungen der neutestamentlichen Verfasser kein Recht. Überdies war das Schema nicht logisch und daher wenig geeignet, das, was die Verfasser mit einander gemein haben, in ein helles Licht zu setzen. Endlich wurden gegen die Erklärung einer Anzahl ihrer Formeln und Aussagen gewichtige Bedenken erhoben. Mit Anerkennung der Einfachheit und der Deutlichkeit, welche übrigens die Beweisführung des Verfassers kennzeichneten, mußten Direktoren ihm allen Anspruch auf Krönung absprechen.

Auch der deutsche Verfasser der sechsten Abhandlung mit dem Motto: Der Glaube ist nicht jedermanns Ding (2 Thess. 3, 2), verfuhr synthetisch. Auch bei ihm waren die nachteiligen Folgen dieser Methode nicht ausgeblieben; es fehlte seiner Exegese manchmal die erwünschte Objektivität, und sie war hier und da harmonistisch. Überdies war die Behandlung des Gegenstandes bei weitem nicht vollständig. Auch hier war daher an keine Preisverteilung zu denken.

Der soeben genannte Fehler war vom deutschen Verfasser der siebenten Abhandlung, gezeichnet mit den Worten: *Εἷς Κύριος, μία πίστις*, vermieden. Die Schriftsteller des Neuen Testamentes wurden der eine nach dem anderen zurate gezogen und die Ideen jedes einzelnen besonders dargestellt. Aber die Art, in welcher dies geschah, konnte keinen Beifall finden. Zuerst wurde Paulus behandelt, und, was sich auf Grund davon schon vermuten ließ, das ganze Stück war auf die Beweisführung dafür angelegt, daß die anderen Apostel und Jesus selbst mit dem Apostel des Glaubens wesentlich einstimmig sind. Diese Beweisführung war nicht nur unbefriedigend, sondern auch hier und da, zumal inbezug auf den synoptischen Jesus, äußerst oberflächlich und dürftig.

Ebensowenig als diesem Verfasser konnte seinem Landesgenossen, Einsender der achten Abhandlung mit dem Motto: Gal. 2, 20, der Preis zuerkannt werden, und zwar aus ungefähr den nämlichen Gründen. Das Streben, nachzuweisen, daß über die zentrale Stellung, das Objekt, den Inhalt, das Wesen, die Entstehung und den Erfolg des Glaubens überall im Neuen Testamente dieselben Ideen ausgesprochen werden, beherrschte die ganze Behandlung des Gegenstandes und hatte nicht selten einen nachteiligen Einfluß auf die Erklärung der einzelnen Texte. Hierzu kam noch, daß die Anordnung der Materie notwendig zu Wiederholungen führen mußte, und daß demzufolge die Arbeit eine wenig anziehende ja ermüdende Lektüre gewährte. Dem gegenüber stand nun, daß der Verfasser im Neuen Testamente vollkommen zuhause war, sich offenbar große Mühe gegeben hatte und man sich durch seine Sympathie für den behandelten Gegenstand angezogen fühlte. Dies alles jedoch, wie hoch es auch zu schätzen war, konnte die schon angegebenen Mängel der Abhandlung nicht ersetzen, noch ihr zur Krönung verhelfen.

Der französische Verfasser des neunten der eingegangenen Arbeiten (Motto: *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*) lieferte über den Gebrauch und die Bedeutung der Ausdrücke *πίστις* und *πιστεύειν* nicht unerhebliche Angaben und zeichnete sich überdies durch klare und kurze Fassung aus. Auf das Wesen des im Neuen Testamente beschriebenen und empfohlenen Glaubens ging er jedoch nicht ein, und die Eigentümlichkeit der Ideen der einzelnen Schriftsteller stellte er nicht ins Licht. Auch ihm mußte der Preis abgesprochen werden.

Die zehnte Abhandlung war von einem niederländischen Verfasser und mit dem Sinnspruch: Gelooft het Evangelie! versehen. Es war auf diese ausführliche Abhandlung viel Arbeit verwandt, und richtige Bemerkungen wurden in derselben nicht vermißt. Höheres Lob als dieses konnte jedoch dem Verfasser nicht zuerkannt werden. Sprache und Stil waren mangelhaft. Weitläufigkeit und Umschweife ermüdeten den Leser. Die Methode der Bearbeitung war unwissenschaftlich. Ganz mit Unrecht hatte der Verfasser gemeint, die Arbeit seiner Vorgänger in der Erklärung des Neuen Testamentes unbenutzt lassen zu müssen und dadurch zu einer richtigen Auffassung der Ansichten Jesu und seiner Apostel zu ge-

langen. Die Unparteilichkeit, die er auf diese Art offenbaren wollte, war überdies nicht wirklich da, seine Exegese wurde nur zu oft von seinen individuellen Meinungen beherrscht. Genug, um das abweisende Urteil, welches über diese Arbeit gefällt wurde, zu rechtfertigen.

Die elfte Abhandlung, in deutscher Sprache mit dem Motto: *Εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν κτλ.* (Röm. 4, 20), rief mehr als ein Bedenken hervor. Die Form mußte wenig anziehend genannt werden. Ungern vermißte man eine gehörige Einleitung und am Schluß eine deutliche Übersicht der gewonnenen Resultate. Die Ordnung der Teile dieser Abhandlung schien manchmal der genetischen Entwickelung der Glaubensidee hinderlich zu sein. Der Auffassung der Bedeutung des Glaubens konnte man nicht immer beipflichten, und sie schien bisweilen sogar äußerst anfechtbar. Trotz dieser Bedenken erkannten Direktoren jedoch einstimmig an, daß der geschickte Verfasser alle seine Mitbewerber bei weitem übertroffen und eine in mancher Hinsicht ausgezeichnete Arbeit geliefert hatte, welche auch von denen, welche damit nicht völlig einverstanden sein konnten, mit Nutzen zurate gezogen werden würde und ein wesentlicher Gewinn für die theologische Wissenschaft genannt werden mußte. Sie beschlossen deshalb dem, Verfasser den ausgesetzten Preis zuzuerkennen, im Vertrauen auf seine Bereitwilligkeit, ihre Bedenken in ernstliche Erwägung zu ziehen und denselben, soweit es ihm möglich sein wird, entgegenzukommen. Das Namenbillet wurde eröffnet und enthielt den Namen des Herrn

A. Schlatter,

Lic. theol. in Bern (Schweiz).

Abgesondert wird hier zum Schluß die zwölfte Abhandlung erwähnt, eine deutsche mit dem Motto: 2 Kor. 4, 7. Sie war eine ausführliche und mit Sorgfalt ausgearbeitete Abhandlung, die auch von den Direktoren, welche gegen den Inhalt Bedenken trugen, für nicht unverdienstlich gehalten wurde. Aber sie war keine Antwort auf die gestellte Frage. Sie enthielt nämlich eine Geschichte des christlichen Glaubensbewußtseins während der Periode des Neuen Testaments oder, wenn man will, eine neutestamentliche Theologie

nach der genetischen Methode bearbeitet. Dies weicht so weit ab von dem, was von der Gesellschaft verlangt war, daß man unwillkürlich fragt, ob der Verfasser wohl durch die Preisaufgabe angeregt ist, und nicht viel mehr eine Schrift, womit er schon beschäftigt war, mit der Aufgabe einigermaßen in Verbindung gebracht und als Antwort darauf eingesandt hat. Wie dem jedoch sei, von Krönung konnte, auch wenn der Preis nicht zuerkannt gewesen wäre, keine Rede sein.

Mit wiederholter ausdrücklicher Verweisung auf die oben mitgeteilte Beurteilung der Abhandlungen über die Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testamente, wird jetzt die Preisfrage über diesen Gegenstand zum zweitenmale ausgeschrieben und lautet so:

I. Die Gesellschaft verlangt, als Beitrag zur Kenntnis und Würdigung des ursprünglichen Christentums, eine Auseinandersetzung der Lehre vom Gebet nach dem Neuen Testamente.

Ferner wird diese neue Preisfrage gestellt:

II. Die Gesellschaft verlangt: eine Geschichte der Anwendung historischer Kritik auf die Bibel, verwendet zu einem Leitfaden bei der Feststellung der Grundgedanken, wodurch die Kritik geleitet werden soll, um sowohl dem Skepticismus als dem Dogmatismus zu entgehen.

Vor dem 15. Dezember 1884 wird den Antworten entgegengesehen. Was später eingeht, wird beiseite gelegt und der Beurteilung nicht unterzogen.

Vor dem 15. Dezember 1883 erwarten die Direktoren die Antworten auf die im Jahre 1882 ausgeschriebenen Preisfragen über den Ursprung des Apostolates und über die wichtigsten Fragen das sittliche Leben betreffend.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Wert nebst hundertfünfzig Gulden in barem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urteil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft genügt, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden, zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben. Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Miscellen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, drittes Heft.





Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1884.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.



1 8 8 4.
Siebenundfünfzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

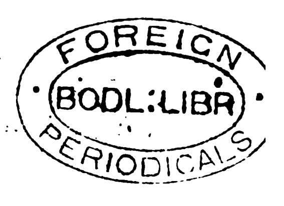
Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, drittes Heft.





Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Abhandlungen.

1.

Calvins Sakraments- und Tauflehre.

Von

Joh. Martin Usteri,
Pfarrer zu Affoltern bei Höngg (Kanton Zürich)
(vormals in Hinweil).

Während alle in meinen bisherigen Abhandlungen über die reformierte Sakraments- und Tauflehre [1]) besprochenen Kundgebungen mehr oder weniger von Zwingli beeinflußt waren, während auch Bullinger selbst dann noch, als die Calvinsche Theologie seine Lehrweise unverkennbar modificierte oder derselben wenigstens eigentümliche Färbung verlieh, die Pietät gegen seinen großen Vorgänger nie verleugnete, vielmehr die ununterbrochene Kontinuität der Lehrentwickelung aufzuzeigen sich stets angelegen sein ließ, ging hingegen Calvin von Anfang an seinen selbständigen Gang. Zwinglis Schriften kannte er eingestandenermaßen nicht genau, Zwinglis Persönlichkeit war ihm, als viel früher ihren unmittelbaren und imponierenden Einfluß ausübend, fremd geblieben; er gehörte einer späteren Zeit und einem anderen Lebenskreise an und konnte die Pietätsgefühle der unter Zwinglis Leitung gebildeten reformierten Kirchen nicht verstehen. Interessant ist eine Vergleichung seiner Urteile und Äußerungen über Zwingli, dessen Verehrung ihn zum Widerspruch reizte, mit denjenigen über den von ihm viel höher

---

1) Vgl. Jahrg. 1882, Heft 2; 1883, Heft 1, 3 u. 4.

geschätzten Luther. In einem Briefe an Farel, Straßburg den 4. März 1540, äußerte er: „Uruntur boni viri (die Zürcher), si quis Lutherum audet praeferre Zwinglio, quasi evangelium nobis pereat, si quid Zwinglio decedit, neque tamen in eo fit nulla Zwinglio injuria. Nam si inter se comparantur, scis ipse quanto intervallo Lutherus excellat. Itaque mihi minime placuit Zebedaei carmen, in quo non putabat se pro dignitate laudare Zwinglium, nisi diceret majorem sperare nefas. Cum viventibus et umbris maledicere inhumanum habetur, tum vero de tanto viro non honorifice sentire impie certe esset. Verum est aliquis modus in laudando, a quo ille procul discessit. Ego certe, tantum abest, quin illi assentiar, ut majores multos nunc videam. aliquos sperem, omnes cupiam." Und an Viret 1542: „De scriptis Zwinglii sic sentire ut sentis tibi permitto. Neque enim omnia legi. Et fortassis sub finem vitae retractavit et correxit in melius, quae temere initio exciderunt. Sed in scriptis prioribus memini, quam profana sit de sacramentis sententia." Wir haben in diesen von Hundeshagen, Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche, S. 33f. mitgeteilten Briefstellen ganz das einseitige Urteil des Theologen, das über Zwingli bei ungenauer Kenntnis seiner überdies rasch hingeworfenen Schriften und ohne gehörige Würdigung seiner großartig angelegten, energischen, vielseitig begabten Persönlichkeit nicht wohl anders ausfallen konnte. Später scheint sich dann allerdings Calvin mit Zwinglis Werken noch näher vertraut gemacht zu haben, und damit wurde auch sein Urteil gerechter. In der Secunda defensio contra Westfalum de 1556 schreibt er: „Quum alicubi fatear Oecolampadium et Zwinglium inter disputationis exordia ad refellendam superstitionem nimis attentos non satis splendidis elogiis ornasse sacramenta ac de ipsorum effecta disseruisse." Diese Stelle bezieht sich freilich nach ihrem Zusammenhang speziell auf das Abendmahl (C. Opp. IX, 68f., ähnlich p. 92 und V, 458. Vgl. auch Pestalozzi, Bullinger, S. 390f.).

Man könnte nun allerdings sagen, trotz der kühlen Zurückhaltung, die sich Calvin gegenüber der Zwinglischen Sakramentslehre bewahrte, sei nichtsdestoweniger Bucer das Mittelglied gewesen, durch welches die von Zwingli ausgegangene Lehrentwickelung den Genfer Reformator thatsächlich beeinflußt. Daß Calvin Bucer aus persönlichem Verkehr und aus seinen Schriften genau kannte, weiß man ja, und wie hoch er ihn wegen seines Gedankenreichtums und seiner trefflichen und tiefen Schriftauslegung schätzte, beweist folgendes von Conradus Hubertus (auf den ersten Blättern der Scripta Anglicana) mitgeteilte Urteil vom Jahr 1539: „Martinus Bucerus fidelissimus Ecclesiae Christi doctor, praeter reconditam eruditionem copiosamque multarum rerum scientiam, praeter ingenii perspicaciam, multam lectionem aliasque multas ac varias virtutes, quibus a nemine fere hodie vincitur, cum paucis est conferendus: plurimos antecellit: hanc sibi propriam laudem habet, quod nullus hac memoria exactiore diligentia in Scripturae interpretatione versatus est. Bucerus et prolixior est quam ut ab hominibus aliis occupationibus distractis raptim legi et sublimior quam ab humilibus et non valde attentis intelligi facile queat. Nam ad cujuscumque argumenti tractationem se contulit, tam multa illi ad manum suggeruntur ab incredibili qua pollet ingenii foecunditate, ut manum de tabula tollere nesciat“ [1]). Eine Beeinflussung Calvins durch Bucer ist also an und für sich ganz wahrscheinlich und mit Bezug auf die Abendmahlslehre augenscheinlich. Was aber die Sakramentslehre im allgemeinen und speziell die Tauflehre anbetrifft, so haben die früheren Ideeen Zwinglis, die Bucer in seinen ersten Schriften vertrat, und die bei ihm ebenso früh wie bei Zwingli sich finden, so daß man über die Priorität im Zweifel sein kann, auf Calvin keinen Einfluß

---

[1]) Ein Urteil, das beweist, daß auch Calvin, wenn's ihm darauf ankam, es mit dem „aliquis modus in laudando“ nicht allzu ängstlich nahm, und gegenüber dem das oben angeführte über Zwingli jedenfalls gar sehr absticht — doch zugleich ein Urteil, dessen Richtigkeit immerhin auch unsere Abhandlung über die Sakraments- und Tauflehre der Straßburger Reformatoren bestätigen wird.

ausgeübt, hätten vielmehr von seiner Seite auch in ihrer Verarbeitung bei Bucer eine ähnliche geringschätzige Beurteilung erfahren müssen, wie sie nach dem Obigen gewisse Veröffentlichungen des Zürcher Reformators gefunden. Die späteren Gesichtspunkte Zwinglis aber, die Bucer bald, und zwar schon ehe er Zwinglis letzte Schrift Fidei christianae expositio gesehen [1]), ganz in den Vordergrund stellte und mit Geschick ausführte, die auch Bullinger acceptierte, die in der ersten helvetischen Konfession ihren Ausdruck fanden und an die Calvin sich anschloß, sind weder bei Zwingli, noch bei Bullinger, noch bei Bucer, noch bei Calvin originell, sondern lehnen sich mehr an die traditionelle Betrachtungsweise, besonders an Augustin (sacramentum visibile verbum) an. Man kann also mit Bezug auf diese Gesichtspunkte weniger von einer Beeinflussung Calvins durch Bucer und mittelbar durch Zwingli reden, weil sich ihm die darin ausgeprägte Auffassung und Würdigung der Sakramente schon vorher durch seine Studien und durch seine religiöse Anschauung nahe gelegt haben konnte. Wäre dem nicht so, so müßte eine Voranstellung der nunmehr folgenden Abhandlung über die Sakraments- und Tauflehre der Straßburger Reformatoren als gefordert erscheinen, wie sie sich auch chronologisch empfohlen hätte. Allein Bullinger und Calvin stehen sowohl zu einander als auch in ihrer Eigenschaft als Kontrahenten beim Consensus Tigurinus zu dem symbolischen Abschluß der Lehrentwickelung in einer so engen Beziehung, daß sie in Absicht auf letztere eine viel bedeutendere Stellung einnehmen als Bucer, der zwar noch bei der Helvetica I seinen Einfluß geltend gemacht hat, nachher aber durch seinen Beitritt zur Wittenberger Konkordie aus der Linie reformierter Lehrbildung herausgetreten ist. Wenn er daher auch in seiner Sakramentslehre (wie in seiner ursprünglichen Abendmahlslehre) Calvin sehr nahe steht, so ist er doch nachgerade nicht so selbständig geblieben wie jener und hat auf die späteren, allgemeine Anerkennung findenden Symbole (Consens. Tig. und Helvetica posterior) keinen Einfluß mehr ausgeübt, wenn er

[1]) Bullinger übersandte sie ihm kurz vor Abfassung der ersten helvetischen Konfession handschriftlich. Pestalozzi, Bullinger, S. 187.

gleich von England aus seine Billigung und Freude über ersteren bezeugte (Pestalozzi bei Herzog, Real-Enc. [1. Aufl.] XXI, 582). Es ist daher folgende Reihenfolge in der Veröffentlichung dieser Abhandlungen über die reformierte Sakraments- und Tauflehre gewählt worden: 1) Zwingli (und Ökolampad), 2) Bullinger, 3) Calvin, und erst 4) die eine Zeit lang Zwingli parallelen, dann ihm als Vorläufer Calvins vorauseilenden, endlich aber gegen Luther hin abbiegenden Straßburger Bucer und Capito. Ich werde in der Abhandlung über letztere das Verhältnis Calvins zu ihrer Lehre klar zu legen suchen.

Man kann füglich sagen: an den Namen Calvins knüpft sich ein anderer, zwar durch den allerdings wandelbaren Bucer präformierter, sonst aber unabhängiger Stamm reformierter Lehrbildung, dessen Verästung sich indessen nur darum mit derjenigen der von Zwingli ausgegangenen friedlich verschlingen konnte, weil auf beiden Seiten verwandte Gesichtspunkte zugrunde lagen, oder doch mehr und mehr zur Geltung kamen [1]). Es kostete aber

---

[1]) Es war doch nicht nur, wie Hundeshagen a. a. O., S. 34 andeutet, auf Selbsttäuschung beruhende Lieblingsidee, wenn Bullinger und die Seinen die Kontinuität ihres Lehrbegriffs von Zwingli her widerspruchsfrei behaupteten, sofern man nämlich unter Kontinuität nicht Identität, sondern Fortentwickelung aus vorhandenen Keimen versteht. Sobald Zwingli mit sich selbst in Einklang gebracht war — und wie dies allenfalls möglich ist, haben wir in der Abhandlung über seine Tauflehre gezeigt — ließ sich solche Kontinuität wohl behaupten. Ich verweise in Bezug hierauf auf meinen Artikel über Bullinger, namentlich auf die Unterhandlungen mit Calvin, die zum Consensus Tig. führten und auf diesen letzteren selbst. Ein weiterer Beleg ist Leo Judaes Katechismus, der die frühere und spätere Darstellung Zwinglis in Originalauszügen verschmilzt. Bei Ökolampad liefen die beiden Gesichtspunkte des Bekenntnis- und Verpflichtungsaktes und des glaubenstärkenden Gnadenmittels von Anfang an friedlich neben einander her. In seinen Adnotationes zum Römerbrief betont er ersteren vornehmlich bei Kap. 6: „Sacramenta ceremoniae in usum confessionis a Deo institutae, quibus testamur nos habere fidem in Christum et ad hoc eniti interius quod illa signant nobis exterius"; letzteren bei Kap. 4: „Serviunt et fidei et charitati nostrae et ita nobis ac proximis vel coram Deo et proximo, nobis ad pacandas conscientias exercitamento fidei, proximis ut ex confessione ad ecclesiam nos pertinere agnoscant."



Calvin nicht so viel Mühe wie Zwingli, seine Sakramentslehre zu einer vollendeten Gestaltung zu bringen. Ein tieferes theologisches und biblisches Studium, wohl auch die Posteriorität, die es ihm erlaubte, sich die Lehren der Erfahrung zunutze zu machen, die aus dem traurigen Sakramentsstreit sich ergaben, unterstützten ihn dabei. Eine genaue Vergleichung zwischen den verschiedenen Ausgaben der Institutio, wie ich sie mit Bezug auf die Lehrstücke von den Sakramenten und von der Taufe vorgenommen habe, zeigt von Anfang an nirgends ein unsicheres Schwanken. Keinerlei Modifikationen und Retraktationen, sondern nur Zusätze und Erweiterungen kommen in den späteren Ausgaben vor. Man hat es also hier gleich mit einem festgeschlossenen Lehrsystem zu thun [1]).

Der Darstellung desselben wird am richtigsten die Institutio [2]) zugrunde gelegt, und zwar zunächst in der ersten Ausgabe vom Jahr 1536, jedoch mit beständiger Berücksichtigung der späteren Zusätze. Calvin geht in dem Abschnitt von den Sakramenten im allgemeinen von dem Gesichtspunkt der Hilfeleistung aus, deren der Glaube bedarf: er trifft also genau mit den Zwinglischen Ausführungen in der gleichzeitig erschienenen Expositio zusammen. „So schwach und wankend sei unser Glaube, daß er von allen Seiten her gestützt werden müsse: die Sakramente sollten nun eben als elementa carnalia es uns ermöglichen, in ipsa carne contemplari, quae sunt spiritus."

---

[1]) Ich glaube, diese Behauptung in dem oben genau fixierten Umfang (wie nachher noch im einzelnen nachzuweisen) auch nach nachträglicher Vergleichung von Köstlin, Calvins Institutio in den „Stud. u. Krit." 1868, S. 476 ff. festhalten zu dürfen, indem dort eigentlich nur mit Bezug auf die Abendmahlslehre (S. 478) eine wirkliche Modifikation, nicht bloß ein Wechsel in der Färbung des Ausdruckes aufgezeigt wird.

[2]) Sie findet sich in den ersten Bänden der Gesamtausgabe der Calvinschen Werke von Baum, Kunitz und Reuß, welche in vollem Umfang zu benützen mich die Güte des Herrn Prof. Reuß in Straßburg durch schriftliche Mitteilung der einschlägigen Artikel des noch ungedruckten Index in den Stand gesetzt hat. Alle folgenden Citate beziehen sich also auf diese Ausgabe, diejenigen aus den Kommentaren ausgenommen.

Die Begriffserklärung anlangend, bleibt Calvin in der ersten Ausgabe einfach bei der Definition stehen: „Signum externum, quo bonam suam erga nos voluntatem Dominus nobis repraesentat ac testificatur oder testimonium gratiae Dei, externo symbolo nobis declaratum“, wozu er in den späteren Ausgaben noch hinzusetzt: „cum mutua nostrae erga ipsum pietatis testificatione tam coram eo et angelis quam apud homines“; ebenfalls erst in diesen läßt er sich hier schon auf eine etymologische Erörterung des Begriffes sacramentum ein, mißbilligt die Berufung auf den klassischen Sprachgebrauch „Fahneneid“ dadurch, daß er sie an diesem Ort vollständig ignoriert [1]), weist vielmehr darauf hin, daß im Neuen Testament das griechische Wort μυστήριον gewöhnlich durch sacramentum übersetzt worden, und betont, daß diejenigen, welche letzteres in die Kirchensprache eingeführt, dabei einen neuen terminus nach ihrem Bedarf gebildet; so definiere z. B. Augustin das Sakrament als ein erhabenes Zeichen göttlicher Dinge. Auf Röm. 4, 11 [2]) kann Calvin sich berufen, wenn er das Sakrament noch bestimmter ein Siegel nennt und bemerkt, seine Bedeutung bestehe darin, daß es das Wort, ohne welches es nichtig sei, zu begleiten habe wie das Siegel die Urkunde. Dadurch werde die Zuverlässigkeit des gött-

[1]) Er spielt nur darauf an mit der Bemerkung: „Satis notum est, quae sacramenta vocantur apud Latinos, Graecis esse mysteria: quae synonymia litem omnem dirimit.“ (In der Ausg. v. 1559, Opp. II, 942). Hingegen bekämpfte er schon in der ersten Ausgabe später in anderem Zusammenhang die Meinung derer, welche den Sakramenten nur die Bedeutung von Abzeichen und Pflichtzeichen beimessen zu können glauben und welche daher das Wort aus dem klassischen Sprachgebrauch deuten. „Ego constanter affirmo, veteres, qui sacramentorum nomen signis indiderunt, minime respexisse, quis fuisset verbi hujus usus latinis scriptoribus, sed novam hanc significationem pro suo commodo affinxisse, qua simpliciter sacra signa designarent“ (Opp. I, 105).

[2]) Vgl. dazu die Stelle im Kommentar selbst: „Hic habemus insignem locum de communi sacramentorum usu: sunt enim teste Paulo sigilla, quibus et Dei promissiones cordibus nostris quodammodo imprimuntur et sancitur gratiae certitudo. — Sacra symbola esse testimonia, quibus gratiam suam Deus cordibus nostris obsignat.“

lichen Wortes zwar nicht an sich, wohl aber uns gewisser. Allein weder das bloß etwa in der Art einer magischen Weiheformel gesprochene Wort [1]), noch auch der nur äußerliche Gebrauch des Siegels verbürge den Gnadenempfang, sondern dies thue nur der Glaube; schon Augustin habe gesagt: „verbi efficaciam in sacramentis proferri non quia dicitur sed quia creditur", es habe das Wort einfach den Inhalt des Sakramentes verstehen und glauben zu lehren; aller Segen aber komme von dem Geiste, der Vertrauen erwecke und Glauben an Gott, der das Wort gesprochen [2]). Dann, d. h. unter Voraussetzung, daß dieser heilige

---

[1]) Die Bemerkung, betreffend einen Mißbrauch des Wortes als Zauberspruch, ist Zusatz seit 1539. Vgl. im übrigen zu Eph. 5, 26: „Solo verbo differunt piorum sacramenta ab omnibus infidelium figmentis. Porro verbum promissionem hic significat, qua vis et usus signi explicatur, unde apparet nullam in Papatu legitimam esse signorum observationem. Nam verbum quidem se habere jactant, sed quod sit incantationis vice, quia illud lingua incognita demurmurant, et ita quasi mortuo elemento potius quam hominibus destinatum foret. Nulla mysterii explicatio ad populum, quae sola facit, ut mortuum elementum incipiat esse sacramentum. In verbo tantum valet atque per verbum." Gegen den mit dem Wort getriebenen Aberglauben ist auch folgende an Zwinglische Gedanken anklingende Stelle gerichtet, zu Apg. 2, 38: „Tantum quisque proficit in baptismo quantum discit in Christum respicere. Sed hic exoritur quaestio: An Petro licuerit mutare formam a Christo praescriptam? Sic quidem putant vel fingunt Papistae, et inde praetextum licentiae arripiunt in mutandis Christi institutis. — Primo tenendum est Christum non dictasse apostolis verba magica ad incantationem, sed mysterii summam paucis verbis comprehendisse. Deinde nego, Petrum hic de forma baptismi loqui sed simpliciter iudicare totam baptismi virtutem contineri in Christo." Also keine Rede von Opposition gegen die trinitarische Formel! Ähnlich zu Apg. 10, 48.

[2]) In der Ausgabe von 1539 wagt Calvin die Aussage, die Sakramente können trotz noch so vielfältigen Mißbrauchs dennoch immer wieder quoties et ubi Domino placet, beim rechten Gebrauch verum de Christi communicatione testimonium afferre et hoc ipsum quoque exhibere quod promittunt, ändert aber von 1550 an vorsichtig dahin, daß er das „exhibere et praestare" dem h. Geiste zuschreibt. Man bemerkt leicht den Einfluß der inzwischen gepflogenen Unterhandlungen mit Bullinger. Der Cons. Tig. (v. 1549) vindiciert mit Emphase das praestare und exhibere dem h. Geist selbst und ihm allein (Art. 8, 12, 13).

Geist wirksam sei, dann seien die Sakramente dazu von Gott geordnet, daß sie unserm Glauben dienen, nämlich daß sie ihn nähren, üben und mehren [1]). Dies letztere werde durch die Frage des Philippus an den Kämmerer, ob er von ganzem Herzen glaube, nicht ausgeschlossen, denn es sei damit nicht ein vollkommener, keiner Befestigung mehr bedürftiger, sondern nur ein aufrichtiger Glaube gemeint. Daß durch jene Mithilfe der Sakramente dem h. Geiste nichts entzogen werde, sei klar; wenn er nicht das Sakrament dem Herzen belebe, so dringe es gleich dem Wort nur äußerlich in die Sinne [2]).

---

[1]) Im Katechismus, ed. 1538 (V, 350) exercitia fidei, quae eam in veritate Dei confirmant. Im Genf. Katechismus 1545 (VI, 115 ff.): „Glaube muß schon da sein zum rechten Sakramentsgenuß, aber die Sakramente dienen zu seiner Ernährung und Stärkung."

[2]) Vgl. zu Eph. 5, 26: „Quod autem aliqui in hoc baptismi elogio magis extenuando sudant, ne signo nimium tribuatur si vocetur animae lavacrum, perperam faciunt. Nam primum apostolus non docet signum esse quod mundet sed asserit solius Dei esse opus. Est ergo Deus qui mundat: nec transferri hoc honoris ad signum fas est aut signo communicari. Verum signo Deum tamquam organo uti non est absurdum, non quia virtus Dei inclusa sit in signo, sed quia nobis eam pro imbecillitatis nostrae captu tali adminiculo distribuat. Id quosdam male habet quia putant, Spiritui sancto auferri, quod est ejus proprium. Sed falluntur, nam ita Deus per signum agit, ut tota signi efficacia nihilo minus a Spiritu suo pendeat. Ita nihil plus signo tribuitur, quam ut sit inferius organum, et quidem a se ipso inutile, nisi quatenus aliunde vim suam mutuatur." Ähnlich zu Apg. 2, 37: „Quia fide percipimus Christi dona, fidei autem confirmandae et augendae baptismus adminiculum est, illi tamquam inferiori medio remissio peccatorum, quae fidei est effectus, annectitur." Daß in den späteren Schriften und auch in den späteren Ausgaben der Institutio Aussagen vorkommen, die eine weiter gehende Auffassung zu involvieren scheinen, wie Köstlin a. a. O., S. 477 gezeigt hat, soll nicht bestritten werden, allein wenn man die Ausdrücke nicht preßt und alle Dicta genau vergleicht und durch einander erklärt, so ergiebt sich nicht die mindeste Abweichung vom ursprünglichen Standpunkt, wie Köstlin selbst S. 480 hervorhebt. Wenn die Edit. 1 den Satz verneint: „quod sacramentum organum aut instrumentum sit, quo gratiae nobis conferantur", während in den späteren Edd. dies nicht mehr bestritten wird, so zeigen die Ausdrücke in den Kommentar-

Es seien also zwei Extreme zu vermeiden: 1) dasjenige, welches gar keine Beziehung des Sakramentes zum persönlichen Glaubensleben, dasselbe zu fördern, zulasse. Ohne ihn zu nennen, polemisiert Calvin gegen Zwingli[1]) und dessen einstiges „mehr um der anderen Mitgläubigen willen". Dies erst in zweite Linie rückend[2]), betont Calvin, daß die Sakramente vor allem aus unserem Glaubensleben[3]) und unserem Verhältnis zu Gott „dienen" sollen. 2) ist zu vermeiden das andere Extrem, welches den Sakramenten als solchen eine die Gnade mit sich bringende Kraft zuschreiben will[4]). Dieser tief eingewurzelte Irrtum stützt sich auf

stellen: „inferius organum, medium" deutlich genug, daß hier keine Retraktation vorliegt.

1) Vgl. auch zu Apg. 22, 16: „Ideo multi pii homines, ne fidem subjiciant externo signo, vim baptismi nimis extenuant."

2) „Non ferimus, quod posterius est in sacramentis ab illis primum atque adeo unum constitui. Est autem hoc primum ut fidei nostrae apud Deum serviant, posterius ut confessionem nostram apud homines testentur."

3) Eine segensreiche Rückwirkung auf das eigene Glaubensleben hat freilich das Sakrament auch als professio und confessio; denn Calvin sagt: „Auch den Menschen gegenüber wird der Glaube geübt, resp. tüchtig gemacht zu öffentlichem Bekenntnis und Preise Gottes." Es steht also auch so betrachtet nicht außer Beziehung zum Seligwerden (Röm. 10, 9. 10). Um ihrer doppelten Bedeutung willen nennt Calvin die Sakramente exercitia pietatis.

4) Im Genf. Katechismus: „Das Sakrament ist ein Hilfsmittel der Gnade, diese ist nicht darin eingeschlossen; es soll uns zu Christo führen, unseres Glauben Stütze sein, nicht sein Abgott. U. IX, 727 in der „Confession des écoliers": „Et même je confesse, que les sacrements sont dépravés quand on ne les rapporte point à ce but de chercher en Jésus Christ tout ce qui appartient à notre salut et qu'on les applique à autre usage que d'avoir notre foi du tout arrêtée en lui." — Verkehrtheit ist es, wenn die Papisten die Hauptsache vernachlässigen, nämlich die Lehre über den wahren Gebrauch und Nutzen der Sakramente und wenn sie daraus ein magisches Gaukelspiel machen. — Und mit Bezug auf die Ängstlichkeit, die dem ersten Extrem zugrunde liegt, vgl. zu Eph. 5, 26: „Quod verentur, ne libertas Dei sit alligata, frivolum est. Neque enim affixa est signis Dei gratia, quin citra adminiculum signi libere eam distribuat, si velit. Multi signum recipiunt qui tamen gratiae non fiunt participes, quia signum omnibus est commune, Spiritus autem nonnisi electis confertur. atque

ungenaue, bildlich zu nehmende Ausdrücke und Redefiguren, wie sie auch bei Augustin vorkamen, mit welchem sich sonst Calvin fast durchweg einverstanden erklärte, und welchen er „ut optimum ex tota antiquitate et fidelissimum testem“ zum Öfteren citiert.

Am Schluß kommt Calvin noch auf den Unterschied der alttestamentlichen und neutestamentlichen Sakramente zu sprechen und definiert ihn folgendermaßen: „Illa Christum promissum et exspectatum adumbrarunt, haec jam praestitum et exhibitum testantur“ [1]). Die Substanz ist also dieselbe, die Wirkungsweise desgleichen, nur Form und Kraft verschieden, darum, fügt Calvin in einer späteren Ausgabe bei, sagt Augustin von den neutestamentlichen: „numero pauciora, significatione augustiora, virtute praestantiora“ [2]).

---

signum absque Spiritu est inefficax.“ Anläßlich derselben Stelle setzt Calvin aber auch das Positive sehr klar auseinander: „Quod baptismo nos ablui docet Paulus, ideo est quod illic nobis ablutionem nostram testatur Deus et simul efficit quod figurat. Nisi enim conjuncta esset rei veritas aut exhibitio quod idem est: impropria haec locutio esset: baptismus est lavacrum animae.“ Doch gleich wieder: „Interea cavendum ne quod unius Dei est vel ad signum vel ad ministrum transferatur — cavendum ne ulla fiduciae nostrae portio vel in elemento vel in homine haereat.“ Apg. 10, 47 beweist Calvin mit der der Taufe vorausgehenden Geistesausgießung im Hause des Cornelius: „Spiritum baptismo minime inclusum esse.“

1) Vgl. zu Kol. 2, 17: „Quid sentiendum de nostris sacramentis? An non etiam absentem Christum figurant? Respondeo, longe a ceremoniis veteribus differre. Quemadmodum enim pictores non exprimunt primo ductu imaginem vivis coloribus et εἰκονικῶς, sed rudes et obscuras lineas primum ex carbone ducunt, ita sub lege impolitam et quasi primae manus fuisse repraesentationem Christi, in nostris vero sacramentis ad vivum expressam conspici. Non sunt igitur nudae umbrae, sed potius praesentiae Christi symbola, nam ita Christum aspectu et loci distantia absentem figurant, ut semel exhibitum fuisse testentur et nunc quoque offerant fruendum.“

2) Daß in Calvins Augen diese vorzüglichere Kraft aber nicht etwa die rechtfertigende sei, beweist folgende Stelle zu Röm. 4, 12: „Quid enim sibi vult fides in praeputio, nisi ut ostendat solam nec aliunde adjutam sufficere? Cavendum ergo, nequis dimidiando simul duas justificandi causas misceat. Eadem ratione revincitur scholasticum dogma de discri-

Zum speziellen Teil übergehend, bezeichnet Calvin das Bad der Taufe als das Sakrament der ablutio, das Herrnmahl als das Sakrament der satisfactio und redemptio durch das Blut Christi (1 Joh. 5, 6. 8)[1]. Als Beispiel allegorischer Schriftauslegung ist der Beifall von Interesse, den Calvin dem Augustinschen Diktum zollt, das aus Jesu Seite fließende Wasser und Blut sei „fons sacramentorum".

Die Taufe im besonderen nun hat den doppelten Zweck, 1) dem Glauben, 2) dem Bekenntnis vor den Menschen zu dienen[2].

1) a. Als symbolum[3] ablutionis ist sie eine göttliche Botschaft, die uns versichert, unsere Sünden seien so verziehen, daß sie nie mehr vor Gottes Angesicht oder in sein Gedächtnis kommen, geschweige denn angerechnet werden sollen. Darum haben diejenigen, welche zu schreiben „gewagt", die Taufe sei nichts anderes als tessera et nota, dadurch wir unsere Religion vor den Menschen bekennen (profitemur)[4], außer Acht gelassen, daß sie nach der ursprünglichen Bedeutung das „Selig-werden"

---

mine sacramentorum veteris ac novi testamenti: illis enim vim justificandi adimunt, his tribuunt. Atqui si rite Paulus ratiocinatur, dum circumcisionem non justificare ex eo probat, quod fide justificatus est Abraham, apud nos quoque militat eadem ratio, ut negemus, baptismo justificari homines, quando eadem fide qua Abraham justificantur."

[1]) Qui venit in aqua etc., hoc est ut purgaret et redimeret, davon Taufe und Abendmahl die testimonia sind. Wieder eine andere Deutung dieser Stelle. Vgl. meinen Aufsatz über Bullinger (Stud. u. Krit. 1883, S. 736).

[2]) Die späteren Ausgaben schicken noch die Definition voraus: „Signum initiationis, quo in ecclesiae cooptamur societatem, ut Christo insiti inter filios Dei censeamur"; also Ritus der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft behufs Aufnahme in die reale Gottesgemeinschaft und Gotteskindschaft durch Christum.

[3]) Der Genfer Katechismus v. 1545 (VI, 115 ff.) weist auf das Anschauliche des Sinnbildes hin: das Wasser Bild des reinigenden Bades, der ablutio, aber auch das Begraben(ertränkt)werden und Wiederauferstehen in der h. Handlung abgebildet.

[4]) Diese Anschauungsweise hat merkwürdigerweise schon vor Zwingli Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Loci ausdrücklich gebilligt.

vermitteln sollte, Mark. 16. Tit. 3. 1 Petr. 3 [1]). Die Wirkung der Taufe als des symbolum ablutionis erstreckt sich aber nicht bloß rückwärts auf die einst begangenen Sünden, sondern aufs ganze Leben [2]). Durch die Taufe wird die puritas Christi dem Täufling ein- für allemal versiegelt, und diese Anbietung behält ihre Gültigkeit, so oft Reumütige unter ihren Sünden seufzen. Es bedarf also weder des Aufschubs des Taufsakramentes, noch eines nachbessernden Bußsakramentes [3]). Reinigend ist ja doch nur das immerfort kräftige Blut Christi, welches im Taufwasser nur sein Abbild hat (Zusatz einer späteren Ausgabe). Es genügt vielmehr, das Gemüt durch Rückerinnerung an die Taufe gegen Anfechtung zu bewaffnen. Selbstverständlich ist damit nicht eine Licenz für das Fleisch, sondern nur Trost für Zerknirschte gewährleistet.

1) b. Ebenfalls zur objektiven Darstellung des Glaubensinhaltes gehört die Bedeutung der Taufe als symbolum mor-

---

[1]) Die späteren Ausgaben setzen hinzu: als figura des Blutes Christi, dessen Reinigungskraft dadurch abgebildet und für die Heilserkenntnis versiegelt wird.

[2]) IX, 751: „In der Taufe haben wir eine permanente Signatur, daß Jesus Christus immer sein wird unsere Gerechtigkeit und Heiligung.“ 765: „Unser Leben lang müssen wir die Taufe dazu anwenden, uns im Glauben an die Verheißungen zu stärken. Diese konzentrieren sich in Christo, seinem Blut und Geist; er ist die Substanz der Taufe.“ Damit widerlegt Calvin auch den Einwurf Servets gegen die Kindertaufe: „Christi symbola perfecta perfectos viros exigere vel perfectionis capaces.“ Ebenso liegt darin Antwort auf die ähnlichen Aussagen Servets: „Der Glaube habe ja nichts mehr zu thun, wenn die Kinder schon durch die Taufe ohne poenitentia aus filii irae filii Dei würden. Darin bestehe die Kraft der Taufe nicht, daß beim Vollziehensehen derselben die Erwachsenen an den Bund erinnert werden. Die Perfectio Christi, die im Neuen Bunde mitgeteilt werde, erfordere auch adultos perfectionis capaces“ (VIII, 678).

[3]) Sogar die im Unglauben empfangene Taufe kann nachträglich noch ihre Wirkung äußern. Vgl. zu Apg. 8, 13 (von Simon Magus): „Quamvis autem nihil illi tunc profuerit baptismi receptio, si tamen conversio postea secuta est ut nonnulli conjiciunt, non extincta fuit nec abolita utilitas. Saepe enim fit ut post longum tempus demum operetur Spiritus Dei, quo efficaciam suam sacramenta proferre incipiant.“

tificationis in Christo et novae in eo vitae[1]. Das Tauffakrament bildet nämlich auch die die Erfahrung von der Kraft des Todes und der Auferstehung Christi nach sich ziehende Einpflanzung in den Erlöser ab[2]. Daraus resultiert die exhortatio, diese Erfahrung sittlich zu bethätigen und also die mortificatio und renovatio zu vollziehen[3]. Die älteste Bezeichnung ist „Taufe der Buße zur Verzeihung der Sünden". Wenn man sich erinnert, daß Buße (poenitentia), genau μετανοια, mit dem

---

1) Daß nach Calvin die Taufe ebenso sehr sacramentum regenerationis als remissionis peccatorum ist, zeigt seine Bemerkung zu Apg. 2, 38 baptizetur — in remissionem peccatorum: „Non est sumenda ex hoc loco definitio baptismi, quia ejus partem dumtaxat Petrus attingit. Per baptismum ut Paulus docet crucifigitur vetus homo noster ut in vitae novitatem resurgamus Rom. 6. Passim docet scriptura esse poenitentiae (s. unten zu Apg. 2, 38a) quoque signum. Sed P. hic non disserit ex professo de tota baptismi natura."

2) Im Katechismus, ed. Basel 1538 (V, 350): „Repraesentat carnis nostrae mortificationem quam ejus morte sumus assecuti" (Rom. 6).

3) Calvin unterscheidet sehr tief das mystische und das moralische Moment: Paulus wolle Röm. 6 nicht bloß sagen, „admoneri nos per baptismum, ut quodam mortis Christi exemplo concupiscentiis nostris moriamur, et exemplo resurrectionis, ut in justitiam suscitemur. Sed rem longe altius repetit, nempe quod per baptismum Christus nos mortis suae fecerit participes, ut in eam inseramur. Et quemadmodum surculus substantiam alimentumque ducit a radice, cui insitus est, ita qui baptismum ea qua debent fide accipiunt, vere efficaciam mortis Christi sentiunt in mortificatione carnis suae; simul etiam resurrectionis, in vivificatione spiritus. Inde exhortationis materiam desumit. Quodsi Christiani sumus, debemus mortui esse peccato et justitiae vivere." — Das erste ist also eigentlich die Einverleibung in Christum, das geistige Korrelat der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft. Als Ritus für letztere symbolisiert die Taufe zugleich erstere (s. die Definition an der Spitze der Tauflehre, oben S. 5). Das zweite ist die participatio an dem Gnadengeschenk der Vergebung und an den beiden Grundkräften der Gnade, an der Kraft des Todes und der Auferstehung Christi, durch die Taufe im besonderen abgebildet und dem Glauben gewährleistet. Und daraus resultiert dann erst die moralische Aufgabe, die regeneratio zu verwirklichen. Vgl. Lobstein, Calvins Ethik, S. 69. — Als ein drittes, darin die participatio Christi sich allseitig vollendet und ihren Kulminationspunkt erreicht, kommt dann noch unten 1)c der volle Anteil an allen Heilsgütern Christi hinzu.

Calvinschen Begriff regeneratio sich deckt [1]) und daß die Sündenvergebung der ablutio entspricht, so erscheint also in jenem ältesten Namen 1) a und 1) b mit einander verbunden. Zugleich ist damit die Identität der Taufe des Johannes und derjenigen der Apostel erwiesen [2]). Denn beide Taufen konstituieren die genannten zwei Faktoren [3]). Und ebenso wenig ist in der Predigt ein Unter-

---

1) Vgl. zu Apg. 2, 38 a: „Poenitentiam agite: major verbo Graeco subest emphasis, nam conversionem mentis sonat, ut totus homo innovetur et alius fiat.“ So auch Köstlin a. a. O., S. 456.

2) Daß Calvin sich anläßlich des zweiten von ihm hervorgehobenen Momentes auf den ältesten Namen der Taufe: „Taufe der Buße“ beruft und bemerkt, es besage derselbe nichts anderes, „denn poenitentia sei *μετάνοια*, d. h. regeneratio“, ist charakteristisch für seine von Anfang an, ob auch nicht mit durchgreifender Konsequenz ausgesprochene Auffassung von der Buße als der durch das ganze Leben sich hindurchziehenden mortificatio, ja regeneratio, conversio et innovatio vitae, wie sie aus dem gläubigen Ergreifen der Gnade erst resultiert, also eine Frucht der Heilsgewißheit ist (vgl. Köstlin a. a. O., S. 460 ff.; Ritschl, Lehre v. d. Rechtfertigung I, 200 ff.; Lobstein, Calvins Ethik, S. 63 ff.). Calvin folgte hierin Zwingli, wie ich in meiner Festschrift: „Ulrich Zwingli, ein M. Luther ebenbürtiger Zeuge ꝛc.“, S. 142 gezeigt. Mit Bezug auf die christliche Taufe nun ist die Fassung der Buße in diesem tiefen und weiten Sinn (nach Röm. 6) entschieden berechtigt und fruchtbar, weniger hingegen mit Bezug auf die vorbereitende Johannistaufe, die gerade jenen Namen trägt: „bapt. poenitentiae in remissionem peccatorum“. Derselbe verbindet zwar allerdings die beiden Momente mit einander, aber in anderer Aufeinanderbeziehung, und so, daß die Buße als der erste grundlegende Schritt, als das allem anderen vorausgehende Leidtragen über die Sünde und als der Entschluß zur Sinnesänderung zu verstehen ist. Es hat sich somit Calvin, wie übrigens in anderer Weise auch Zwingli, das historische Verständnis des Wesens der Johannistaufe entzogen (vgl. die von Ritschl a. a. O., S. 203, Anm. 89 angeführten Stellen).

3) Die Sündenvergebung und Wiedergeburt wirkende Gnade des h. Geistes will denn auch Calvin niemals von der Taufe, wo sie mit Glauben empfangen wird, trennen, darum ist ihm in der Unterredung mit den Johannesjüngern Apg. 19 der heilige Geist lediglich dessen sichtbare und wunderbare Erweisung, und sowohl die Frage: Habt ihr den h. Geist empfangen, da ihr getauft worden? als auch die Antwort: „Wir haben nicht einmal gehört, ob ein h. Geist sei“, bezieht er nur darauf. Eben daran denkt er auch überall, wo in der Apostelgeschichte die Geistesmitteilung mit der Handauflegung der Apostel verbunden erscheint; denn die Taufe würde in seinen Augen ganz wertlos, wenn nicht bei gläubigem

schied. Hier sieht sich Calvin mit Augustin nicht im Einklang, dessen Unterscheidung zwischen einer Erteilung der Sündenvergebung in spe und reipsa er eine Spitzfindigkeit nennt (in den spätern Ausgaben). Es besteht allerdings eine Differenz, aber nicht zwischen zweierlei Wassertaufe, sondern zwischen dem menschlichen Taufen, das überall ein äußerliches ist, und dem innerlichen Taufen Christi durch den h. Geist, und zu Pfingsten durch das wunderbare Zeichen der feurigen Zungen [1]). Darin geht Calvin mit Zwingli vollständig einig.

Empfang durch sie der h. Geist beides, Sündenvergebung und Wiedergeburt, wirkte; zu Apg. 2, 38: „baptismo semper annexa erit Spiritus gratia, nisi a nobis impedimentum occurrat“. Und zwar gilt ihm dies ebenso sehr von der Johannestaufe als von der christlichen; zu Apg. 19, 5: „baptismus Johannis ejusdem adoptionis, ejusdem vitae novitatis, quas hodie in baptismo nostro percipimus, pignus fuit ac tessera“. Interessant ist besonders das zu Apg. 8, 16 Bemerkte (wo von den gläubig gewordenen und von Philippus getauften, aber erst auf Handauflegung hin mit den Geistesgaben ausgerüsteten Samaritern die Rede): „Sed hic occurrit quaestio. Dicit enim tantum fuisse baptizatos in nomen Christi, atque ideo nondum fuisse spiritus participes. Atqui vel inanem et omni virtute et gratia carere baptismum oportet, aut a Spiritu sancto habere quidquid efficaciae habet. In baptismo abluimur a peccatis: atqui lavacrum nostrum Spiritus sancti opus esse docet Paulus (Tit. 3, 5). Aqua baptismi sanguinis Christi symbolum est: atqui Petrus Spiritum esse praedicat, a quo irrigamur Christi sanguine (1 Petr. 1, 2). In baptismo crucifigitur vetus noster homo, ut suscitemur in vitae novitatem (Röm. 6, 6): unde autem hoc totum nisi ex sanctificatione Spiritus? Denique baptismo nihil reliquum fiet, si a spiritu separetur. Ergo Samaritanos, qui vere Christum in baptismo induerant, Spiritu quoque ejus vestitos fuisse negandum non est (Gal. 3, 27). Et sane Lucas hic non de communi Spiritus gratia loquitur, qua nos sibi Deus in filios regenerat, sed de singularibus illis donis, quibus Dominus initio Evangelii quosdam esse praeditos voluit ad ornandum Christi regnum. In hunc modum intelligi debent Johannis verba, discipulis nondum fuisse datum Spiritum, quum adhuc Christus in mundo ageret (Joh. 7, 39). Non quod Spiritu prorsus vacui essent, a quo et fidem et pium sequendi Christum affectum acceperant, sed quia nondum pollebant eximiis donis, in quibus postea amplior refulsit regni Christi gloria.

1) Nicht zwar, daß Calvin das johanneische „mit heiligem Geist und mit

Calvin bespricht auch das Verhältnis der Taufe zur Erbsünde. Nicht von dieser, sofern darunter die von Adam ererbte corruptio zu verstehen, befreit uns die Taufe, sondern sie versiegelt nur dem Glauben die Befreiung von der Erbschuld und die zugerechnete Gerechtigkeit Christi [1]. Weil sodann die Taufe unseren Anteil an der vollen Gnade Christi, also nicht nur an der ablutio, sondern auch an der Kraft seines Todes und seiner Auferstehung zur regeneratio bezeichnet, verheißt sie uns ebenso den Sieg über die Erbsünde: „submersum esse nostrum Pharaonem et peccati mortificationem; non tamen ita ut amplius non sit, sed tantum ne superet". Die Erbsünde bleibt in Überresten noch wirksam; aber wenn wir die in der Taufe uns von Gott gegebene Verheißung im Glauben festhalten, so werden diese Überreste nicht die Herrschaft erlangen (hae reliquiae

---

Feuer" durchgängig oder auch nur vorzugsweise auf diese Wunderwirkung bezöge. Vielmehr sieht er darin die occulta gratia regenerationis angedeutet, die heute noch wirksam ist wie damals (vgl. zu Apg. 1, 5).

[1]) Hanc damnationem sublatam et a se depulsam esse certi per baptismum fideles fiunt. Institiam quoque apprehendunt, sed qualem in hac vita obtinere populus Dei potest, nempe imputatione dumtaxat. Acta Synod. Trid. cum antidoto 1547: „Nos tantum peccati reatum vere tolli in baptismo asserimus, ita ut quae manent peccati reliquiae non imputentur." Aber die Verdammlichkeit der Erbsünde als solcher hält Calvin mit aller Entschiedenheit gegen Servet aufrecht, der einen reatus mortalis peccati vor dem 20. Jahr für unmöglich hält, und der selbst den Katechumenenunterricht erst mit diesem Alter beginnen lassen und die Taufe gar bis zum 30. Jahr verschieben will, weil vor dem 20. keine Unterscheidung des Guten und Bösen und vor dem 30. kein Verständnis der mysteria. Calvin weist darauf hin, wie übel dann diejenigen daran wären, die zwischen dem 20. und 30. Altersjahr stürben (VIII, 619). Wie Ernst es Calvin war mit der Lehre, daß von Natur auch die Erbsünde schon verdamme, zeigt die Stelle (I, 311): „Infantes quoque ipsi, dum suam secum damnationem a matris utero afferunt, non alieno sed suo ipsorum vitio sunt obstricti. Iam tametsi suae iniquitatis fructus nondum protulerint, habent tamen in se conclusum semen. Imo tota eorum natura quoddam est peccati semen; ideo non odiosa et abominabilis Deo esse non potest." Hier kommt indessen nur die Bedeutung der Taufe gegenüber der Erbsünde in Betracht; über Wesen, Gewicht und Wirkungen der letzteren an und für sich vgl. die Erörterung von Köstlin a. a. O., S. 430ff.

non dominabuntur nec regnabunt). Denn die mortificatio nimmt mit der Taufe ihren Anfang [1]), und täglich verfolgen wir dieses Ziel [2]), erreichen es aber erst bei der Auflösung dieses Leibes und beim Heimgang zum Herrn.

Anhangsweise bespricht Calvin auch die alttestamentlichen Vorbilder der ablutio und der mortificatio; erstere sieht er abgebildet in der Wolke als schützender Decke, letztere in dem Durchgang durchs Rote Meer, darin Pharao, d. h. Satan, der Verkläger, ersäuft wird.

1) c. Als ein drittes Moment des in der Taufe uns dargestellten objektiven Glaubensinhaltes bezeichnet Calvin den vollen Anteil an allen Heilsgütern Christi, also am ganzen Christus. Zum Zeichen dieser innigen Vereinigung, deren der Erlöser uns würdigen wollte, hat er selber sich taufen lassen. Auf dieses 3. Moment bezieht sich das paulinische „Anziehen Christi", daraus Gal. 3 die Gotteskindschaft gefolgert wird [3]).

Insofern nun die Taufe die unter 1) a b c entwickelte Bedeutung hat, muß man sie annehmen als aus Gottes Hand, als redete Gott durch sie [4]). Dieser wahrhaft göttlichen Be-

---

1) Wie Calvin diesen Satz auch mit der Kindertaufe vereinigen kann, wird sich später zeigen.

2) Die Ausgabe von 1559 hat den schönen Zusatz: „Interea et strenue certare et ad progressum se animare et ad plenam victoriam stimulari non desinant. Nam et hoc magis acuere debet eorum conatus, quod sibi, postquam diu enixi fuerint, non parum adhuc negotii restare vident" (II, 968).

3) In den späteren Ausgaben setzt sich hier Calvin noch mit der trinitarischen Taufformel aus einander und findet in derselben nur einen expliciten Ausdruck der in Christo konzentrierten Gnade.

4) Vgl. zu 1 Kor. 12, 13: „Fideles rem simul percipiunt cum sacramento: adeoque respectu Dei semper hoc verum est, baptismum insitionem esse in corpus Christi, quia Deus nihil illic figurat, nisi quod paratus est implere, modo simus ipsi capaces." Vgl. zu Gal. 3, 27. Im Genfer Katechismus von 1545 (VI, 115 ff.): „Sic aquam figuram gratiae esse sentio ut simul annexa sit veritas. Neque enim sua nobis dona pollicendo nos Deus frustratur. Proinde et peccatorum veniam et vitae novitatem offerri nobis in baptismo et recipi a nobis certum est."

siegelung bedurfte auch Cornelius nach dem Geistesempfang noch [1]). Und wenn Ananias zu Paulus sagt: „Laß durch die Taufe abwaschen deine Sünde“, so ist der Sinn: Promittit Dominus in baptismo remissionem peccatorum, hanc accipe et securus esto! Vgl. zu Apg. 22, 16: „Ablutio, cujus meminit Lucas, non causam designat, sed ad sensum Pauli refertur, qui symbolo accepto peccata sua expiata esse melius cognovit.

An der Würdigkeit des Administranten hängt es nicht, so wenig als bei einem Briefe am Charakter des Briefboten, sofern nur der Brief echt ist. Wenn wir also nur Hand und Siegel Gottes erkennen! Mag dann administrieren, wer da will! [2]) Daher ist

---

Calvin nimmt keinen Anstand zu sagen: Gott teile durch die Sakramente als instrumenta die Gnadengaben mit, und wenn Bullinger dies tadelt, so nennt er das im Vergleich mit der Redeweise der Schrift (Tit. 3, 5) zu große Ängstlichkeit, bemerkt aber allerdings, die Kindertaufe sei mehr futurae gratiae symbolum quam praesentis.

[1]) Nach Zwingli war hier allerdings nichts mehr zu versiegeln, da die Empfindung von der Sache selbst allen Zweifel ausschloß. Diese Stelle zeigt unzweideutig, daß Calvin mit dem Begriff des Siegels viel feierlicheren Ernst macht. Immerhin blieb auch er den reformierten Grundsätzen vollkommen getreu (vgl. im Katechismus ed. 1538 V, 350): Keineswegs liegt die causa oder efficacia der durch die Taufe versiegelten purgatio und regeneratio dem Wasser inne. Vielmehr wird bloß die cognitio dieser Gnadengaben im Sakrament percipiert, dasselbe ist nur Erkenntnisgrund, nicht wirkende Ursache. Man drückt sich freilich so aus, als ob wir darin empfingen und erlangten, was nach unserem Glauben von Gott uns gegeben wird, sei es, daß die Erkenntnis und Aneignung mit dem Sakramentsempfang zusammenfalle, sei es, daß sie vorangehe, nun aber durch letzteren zu einer noch festeren Überzeugung und Gewißheit werde (cf. I, 965: „sive id tum primum testatur, sive testatum magis ac certius confirmat“). Vgl. auch in der „Secunda defensio contra Westphalum“ von 1556: „Palam affirmo nobis in baptismo cum Deo esse negotium (im Gegensatz zu einer bloßen externa declaratio coram hominibus), qui non modo paternum amorem testando fidem nobis suam obligat, ut de salute nostra certo simus persuasi, sed etiam quod per ministri manum figurat ipse intus sua virtute sancit“ (vgl. zu Ephes. 5, 26).

[2]) Zu Joh. 4, 2: „Nec dubium est, quin Jesus ab externa signi administratione, quamdiu in mundo versatus est, consulto abstinuerit,



auch die römische Taufe gültig gewesen; sie war zwar eine Zeit lang, ehe wir zum rechten Glauben kamen, an uns unwirksam; aber sie konnte jeden Augenblick Bedeutung und Leben gewinnen [1]). Eine Wiederholung wäre ungerechtfertigt; auch die bundesbrüchigen Israeliten werden nirgends zur Wiederholung der Beschneidung, sondern nur zur Herzensbeschneidung ermahnt [2]).

2) Erst in zweiter Linie ist die Taufe ein Bekenntnis vor den Menschen. Dahin zieht Calvin, darin mit Zwingli einig gehend, den Ausdruck „in nomen Christi baptizari" (1 Kor. 1, 13) [3]), d. h. in nomen Christi jurare, ihm vor den Menschen Treue geloben, sich ihm weihen [4]).

---

ut testatum omnibus saeculis faceret, nihil decedere ex virtute baptismi, dum ab homine mortali offertur. Perinde habendum est acsi Christus ipse manum e coelo exserens ad nos usque porrigeret."

1) In einem Briefe an Socinus (XIII, 486): „Non reperies in meis scriptis, scio, pendere illius vim ab intentione consecrantis. Tantum nisi fallor ideo dixi efficax quatenus in hunc finem administratur ut in Christi corpus nos inserat vel ut nostrae sit renovationis symbolum. Jam nihil mea refert sitne homo Lucianicus qui baptizat sitne diabolus. Tantum enim est respicienda institutio et continuus usus qui a Christi mandato tanquam ex fonte fluxit. Certe non heri primum coepit baptizandi ritus."

2) Quae inter nos flumina sufficerent tot repetendis tinctionibus, quot ignorantiae Domini misericordia quotidie in nobis corriguntur? (I, 968). Auch Apg. 19, 1 ff. handelt es sich bei dem Taufen im Namen Jesu nicht um eine Wiedertaufe, sondern um Erfüllung mit den besondern, wunderbaren Geistesgaben. Es ist von Interesse, diese Auslegung Calvins mit derjenigen Zwinglis zu vergleichen (s. m. Abhandlung über „Zwinglis Tauflehre", Stud. u. Krit. 1882, S. 261, Anm. 2). Man hat hier zwei eklatante Beispiele, wie dogmatische Voreingenommenheit mit dem klaren Wortlaut der Schrift umspringt.

3) Vgl. zu 1 Kor. 1, 13: Sicut a parte Dei baptismus foedus gratiae est quod nobiscum paciscitur, quo remissionem peccatorum novamque vitam promittit, sic a parte nostra sacramentum est spiritualis militiae, quo perpetuum illi obsequium pollicemur.

4) Inhalt des Bekenntnisses aber ist die auf Gott und Christum allein sich gründende Glaubenszuversicht, die Zugehörigkeit zur Kirche und die Gemeinschaft des Geistes mit allen Gläubigen.

Es scheint nur, fährt Calvin fort, daß das Gesagte die Kindertaufe ausschließe. Denn es ist eine „arrogante“ Behauptung, daß dem kindlichen Alter der Glaube ganz fremd sei. Wenn nämlich Gott Kinder sterben und selig werden läßt, sollen sie dann auf einmal zur höchsten beatitudo (welche in der cognitio Dei besteht) gelangen und nicht hier schon die primitiae empfangen haben? [1])

Ferner: Die Schrift bezeichnet den Glauben als die einzige Bedingung des Selig-werdens. Absolute Geltung haben die Sätze: „Wer glaubt und getauft wird u. s. w.“, nicht nur relative, so daß sie sich bloß auf diejenigen bezögen, die die Predigt regelrecht hören und verstehen, wie „manche“ [2]) behaupten. Das Gleiche gilt von andern ähnlichen Schriftaussagen, z. B.: „Das ist das ewige Leben, daß sie erkennen u. s. w.“; „Wer nicht glaubt, hat das Leben nicht; über ihm bleibt der Zorn“ [3]). Sie verbieten, den Kindern die Fähigkeit des Glaubens gänzlich abzusprechen. Es bleibt also dabei: Wer selig wird, der wird es vermöge der Erwählung und des Glaubens, sterbe er, wann er wolle. Im übrigen schenkt Gott

[1]) Die späteren Ausgaben enthalten hierüber noch folgende bestimmteren Aussagen: „Non satis tutum fuerit hoc adimere Domino, ne sese illis quoquo modo exhibere cognoscendum queat. — Quoniam valde absurdum fore putant, si infantibus tribuatur ulla cognitio Dei, quos boni et mali intelligentia Moses (Deut. 1, 39) privat, respondeant quaeso mihi quid periculi sit, si aliquam ejus gratiae partem nunc accipere dicantur, cujus plena largitate paulo post perfruentur? Nam si vitae plenitudo perfecta Dei cognitione constat, quum eorum nonnulli, qui prima statim infantia hinc abripiuntur, in vitam aeternam transeant, ad contemplandam certe Domini faciem praesentissimam recipiuntur. Quos ergo pleno lucis suae fulgore illustraturus est Dominus, cur non is quoque in praesens, si ita libuerit, exigua scintilla irradiaret?“ [, 981 f.)

[2]) Unter diese „manche“ gehört auch Zwingli mit fast allen reformierten Verteidigern der Kindertaufe.

[3]) Calvin behauptet also eine „praecisa necessitas“ fidei, während er eine solche vom Sakrament nicht gelten läßt, sondern sich bei Joh. , 5 u. 6, 53 u. 54 mit allegorischer Auslegung hilft. Nur den neglectus sacramenti bezeichnet er als verdammlich.



den Glauben den Erwählten ganz nach seinem freien Willen, bald früh, bald spät[1]).

Wem aber, fährt Calvin fort, diese Rechtfertigung der Kindertaufe nicht einleuchten will, der halte sich an Christi Worte: „Lasset die Kinder u. s. w." und „Solcher ist das Himmelreich", der bedenke auch die Analogie der Beschneidung und erinnere sich an das, was Paulus von Christenkindern sagt, und an die dem Abraham auch für seinen Samen gegebene Verheißung[2]).

So viel enthält schon die erste Ausgabe der Institutio über die Kindertaufe; den späteren ist nun aber ein ausführlicher Exkurs de paedobaptismo beigegeben, der teils das Gegebene einläßlicher begründet und weiter ausführt, teils neue Gesichtspunkte beibringt[3]).

Das Mysterium der Taufe, so heißt es hier, und dasjenige der Beschneidung ist dasselbe, nämlich die Verheißung der Sündenvergebung und Wiedergeburt durch Christum. Es kann also nur in der Zeremonie ein Unterschied sein. Beide Riten haben ferner die Bedeutung der Initiation, der Aufnahme in Gottes Volk, bei beiden ist endlich auch die oben unter 2) angeführte subjektive Verpflichtung inbegriffen. Mithin muß die Taufe an die Stelle der Beschneidung getreten sein[4]).

---

1) Diese etwas allgemein gehaltenen Aussagen werden später genauer präcisiert, indem Calvin in Ed. 2a vorsichtig beifügt, er wolle in Betreff der Kinder nicht behaupten, eadem esse fide praeditos quam nos experimus, und seit ed. 2c aut omnino habere notitiam fidei similem, er wolle vielmehr dies dahingestellt sein lassen. Köstlin hat a. a. O., S. 477 auf diese instruktiven Zusätze aufmerksam gemacht. Sie hinderten indessen den Reformator nicht, fort und fort von der Möglichkeit einer regeneratio schon bei den Kindern zu reden.

2) Im Genf. Katechismus (VI, 115 ff.): die Verheißungen gelten, wo sie nicht verschmäht werden (respui). Nicht nötig ist, daß das Verständnis für sie und die Bewährung der Kraft des Sakramentes in Übung der Buße und des Glaubens dem Sakramentsvollzug vorausgehe. Die Kindertaufe hat dasselbe Recht wie die Beschneidung.

3) Wie ernstlich alles Folgende gemeint ist, zeigt I, 638: Die Kindertaufe beruht nicht nur auf der Autorität der Kirche, sondern hat Schriftgrund.

4) Zu Kol. 2, 11 u. 12 bemerkt Calvin, die Beschneidung als figura et

Calvin schließt nun wie folgt: Im Alten Bund waren die Kinder der Beschneidung teilhaftig; also waren auch die dadurch bezeichneten Heilsgüter ihnen bestimmt. Diese werden im Neuen Bund in ihrer Vollendung dargeboten. Ist es nun im Grunde ein Bund, resp. der Neue die Vollendung des Alten, so kann auch das Anrecht der Christenkinder darauf kein geringeres und unvollkommneres sein, als einst dasjenige der Israelitenkinder war. Haben sie nun Anteil an der bezeichneten Sache, warum nicht auch am Zeichen? Si veritatem obtinent, cur a figura depellentur? — Foedus commune — communis ejus confirmandi causa, — solum modus confirmandi differt. Es läßt sich kein Grund denken, warum wir weniger als die Juden einer confirmatio de seminis nostri salute bedürften. Ohne solche wäre ja Christi gratia obscurior et minus testata als die Gnade im Alten Bund [1]).

Daß Christus die Kinder segnete, spricht allerdings für die Kindertaufe, denn der Erlöser will, daß man die Kinder ihm zuführe, und das Symbol der Gemeinschaft mit ihm ist eben die Taufe. Hat er ihnen das Himmelreich zugesprochen, wie könnte man ihnen die Zeichen seiner Heilsgüter wehren? „Solcher" schließt die Kinder nicht aus, wohl aber diejenigen, die ihnen ähnlich geworden, ein; das beweist der Zusammenhang und das vorausgehende: „Lasset die Kinder u. s. w." [2])

---

umbra rei absentis habe im Neuen Bund aufgehört, und sie beibehalten wollen, hieße leugnen, daß Christus die Erfüllung gebracht in der Herzensbeschneidung. Damit man nun aber nicht einwende, es habe beides neben einander Platz, sei an die Stelle der Beschneidung die Taufe getreten, rei exhibitae signum, quam absentem figurabat circumcisio.

1) Im Genf. Katechismus (VI, 115 ff.): Wenn man den Christenkindern das Zeichen entzöge, quod ad testandam Dei misericordiam et confirmandas promissiones plurimum valet, dann würde uns in der That die eximia consolatio fehlen, deren die Alten genossen, also der Gnade etwas Wesentliches abgehen. Im „Kurzen Unterricht gegen die Anabaptisten" (1544): „Nous avons à estimer la grâce de Dieu principalement par la déclaration qu'il nous en fait, tant par sa parole que par ses sacrements."

2) Calvin übersieht mit allen Auslegern, welche mit Matth. 19 die Not-



Die Nichterwähnung einer Kindertaufe im Neuen Testament macht ihr Vorgekommen-sein noch nicht unwahrscheinlich. Gehört prinzipiell, d. h. ihrem Begriff und ihrer Bestimmung nach, den Kindern die Taufe, so ist die Sache entschieden[1]). Die Verachtung der Kindertaufe trifft auch die Beschneidung und mittelbar deren göttliche Einsetzung. Wertvoll ist die Kindertaufe für Eltern und Kinder: erstere schöpfen daraus den Trost, daß mit ihnen auch schon ihre Kinder in Gottes Pflege sich befinden, und letztere werden dadurch den übrigen Gliedern der Kirche ehrwürdiger und selbst früh zum christlichen Eifer angespornt. — Auf die Anabaptisten spielt Calvin an, wenn er sagt, daß furiosae beluae alle Verwandtschaft der Taufe mit der Beschneidung geleugnet und überhaupt den Alten Bund tief herabgesetzt, als hätte es sich dort bloß um den fleischlichen Abrahamssamen und um irdische Verheißungen gehandelt, während doch die irdischen nur eine Art Unterpfand für die geistliche gewesen, und während Paulus den Abraham einen Vater aller Gläubigen nenne, derer, die aus der Beschneidung und derer, die aus der Vorhaut sind, so daß also die Beschneidung als ein Zeichen der vollen Verheißung, an die Abraham mit rechtfertigendem Vertrauen glaubte, betrachtet werden müsse. Calvin macht darauf aufmerksam, daß Paulus einerseits zwar stark betone, wie die natürliche Abstammung es nicht ausmache (Beispiele: Ismael und Esau), sondern allein Gottes Erbarmen, daß er aber anderseits doch Israel als Volk ungemein hochstelle, ihm eine herrliche Zukunft weissage und die Erstgeburt ihm nicht nur als einstiges Recht zuerkenne, sondern auch etwas Unveräußerliches darin statuiere, „weil Gottes Gaben und Berufung ihn nicht gereuen mögen“ [2]). So

---

wendigkeit der Kindertaufe beweisen wollen, daß der Wortsinn nur so weit reicht: „Sie sind mir ein Bild der rechten Himmelreichskandidaten, darum mir lieb und wert und eines Segens bedürftig, um das actu zu werden, was sie jetzt erst potentia und figura sind, als typus gleichsam auf der Naturstufe, noch nicht aber ἐν πνεύματι.“

[1]) Ein Schluß von der „coutume“ auf das „droit“ ist unzulässig (in der Schrift gegen die Anabaptisten 1544).

[2]) Paulus scheine nur, bemerkt Calvin, Röm. 9, 7 anzudeuten, nihil

schriftwidrig ist es, die Verheißung, die Israel empfangen, zu einer rein irdischen, nicht über das zeitliche Leben und eine gewisse

---

esse carnalem Abrahae cognationem, quam nos aliquo gradu ponimus. Es sei ihm aber nur um Beschämung des jüdischen Nationalstolzes mit dessen sicherem Wesen zu thun; darum bleibe er doch dabei, carnalem Abrahae cognationem non esse sua dignitate spoliandam. Die vermöge des individuellen Ratschlusses erwählten filii Abrahae haben als zur gens electa et primogenita gehörig, ein bleibendes Vorrecht, das sich bis in die dereinstige Wiederherstellung Israels erstreckt und ihnen zwar nicht eine größere Seligkeit als dem übrigen Volke Gottes, aber doch einen Ehrenplatz zusichert. Die nationale electio hat mithin nicht nur eine vorläufige temporäre, sondern eine endgültige Bedeutung und geht in der individuellen niemals ganz auf. Die Unterscheidung zwischen dem Bundesvolk und der Heidenchristenheit hat bis ans Ende reale Geltung. Vgl. folgende Stellen aus d. Kommentar zum Römerbrief: zu 9, 4: — Evangelium ex coelesti fonte, ex Dei sacrario, ex gente electa ad Gentes fluxisse. — Filius meus primogenitus Israel. Quibus verbis non suam tantum indulgentiam erga Israelem commendare vult sed potius vim adoptionis demonstrare, sub qua coelestis hereditatis promissio continetur. Zu V. 5: neque nihili aestimandum est cognatione carnali cum mundi redemptore cohaerere; nam si honoravit universum hominum genus, quum se naturae communione nobis copulavit, multo magis eos, quibuscum habere voluit arctum conjunctionis vinculum. Quamquam ita semper habendum est, si haec cognationis gratia a pietate separetur, tantum abesse ut prosit, ut potius in majorem condemnationem cedat. Zu V. 6: — Communis populi Israelitici electio non impedit, quominus inde sibi deligat arcano suo consilio Deus quos visum est. Est quidem hoc illustre gratuitae misericordiae speculum, quod Deus cum gente una foedus vitae pacisci dignatus est: verum supereminet magis recondita gratia in secunda electione, quae ad solam partem restringitur. Zu 11, 16: ostendit, quam nulla ex parte praecellant Judaeis Gentes, si quam propriam honoris praerogativam obtendant; imo si ad eam contentionem ventum fuerit, quam procul a tergo relinquantur. In qua comparatione meminerimus, non hominem cum homine sed nationem cum natione conferri. — Ab Abraham et patriarchis hereditariam sanctitatem in omnes posteros transiisse colligit, quae collectio non valeret, si de personis tantum ageretur et non potius haberetur promissionis ratio. Non enim quia justus est pater, continuo probitatem suam transmittit in filium, sed quia Dominus hac conditione Abrahamum sibi sanctificavit, ut semen quoque ipsius sanctum esset: adeoque non in personam ejus dumtaxat sed in totum genus sanctitatem contulit. — Sanctitatem nihil esse aliud quam spiritualem

Zeit hinausreichenden zu machen. Neben der Erwählung, die allerdings frei waltet, hat Gott doch das empirische jüdische Volk als solches mit besonderer Vermherzigkeit umfaßt (vgl. das zweite Gebot: ich thue Barmherzigkeit in mille usque generationes), und auch der Apostel redet von filii promissionis et testamenti. Die Abkunft ist also hier doch wesentlich. Und Calvin steht nicht an, zu behaupten: Porro eadem omnino est Christianae nationis ratio; d. h. auch hier findet mutatis mutandis eine generelle Erwählung statt.

Man begreift die Wahl des Ausdrucks (natio von nasci) bei dem Bestreben, die bei Israel bedeutsame Abstammung auch für die Christen nicht als indifferent erscheinen zu lassen. Daß die Heidenchristenheit in die Rechte des Samens Abrahams eingetreten, ist eine unzweifelhafte Idee des Paulus, und Calvin zählt zu diesen Rechten namentlich auch die Fortpflanzung des Bundessegens auf die Nachkommenschaft kraft der auch auf diese sich erstreckenden Verheißung. Eine besondere Stütze für sein Beweisverfahren ist ihm nun noch die Stelle 1 Kor. 7, 14, in der Paulus seines Erachtens das Gewünschte mit Bezug auf Christenkinder ausdrücklich aussagt. Er schließt darum seine Argumentation: Nam ut illic Paulus sanctificari a parentibus suis Judaeos disputat, ita alibi (eben 1 Kor. 7, 14) docet, eandem a pa-

generis nobilitatem et eam quidem non propriam naturae sed quae ex foedere manabat. Electi populi dignitas, proprie loquendo, supernaturale privilegium est. Zu V. 23: ostendit quanto facilius sit praesentem rerum faciem inverti quam fuerat constitui; nempe quanto facilius, ramos naturales, si in locum reponantur, unde exsecti sint, substantiam ducere a sua radice quam silvestres et infrugiferos ab aliena (zu V. 18 Abraham instar radicis). Zu V. 26: ita complebitur salus totius Israelis Dei, quem ex utrisque colligi oportet, sic tamen ut priorem locum Judaei obtineant ceu in familia Dei primogeniti. Zu V. 28 von der communis adoptio totius generis: quae externa specie collapsa videri potuit ad tempus, sed a radice excisa non fuit. — Firmum et immutabile stare Dei consilium, quo semel sibi illos in gentem peculiarem eligere dignatus est.

[1]) Sit itaque extra controversiam, Dominum suis adeo bonum esse ac benignum, ut in eorum gratiam liberos etiam quos procrearint populo suo accenseri velit (I, 978).

rentibus sanctificationem Christianorum liberos ducere [1]. Immerhin muß Calvin das Unangemessene jenes Ausdrucks natio gefühlt haben, da er ihn in der Ausgabe von 1559 gestrichen und ecclesiae substituiert hat (Opp. II, 986). Wirklich stellt ja Paulus dem λαὸς κατ' ἐξοχήν die ἔθνη ohne nationale Differenziierung gegenüber. Der Gedanke bleibt übrigens trotz der Korrektur des unpassenden Ausdrucks derselbe. Die Verheißung, und zwar die volle, ewige Gnadenverheißung galt ursprünglich dem Samen Abrahams, und das Siegel dieser Prärogative war die Beschneidung. Calvin hätte freilich noch mehr beachten sollen, daß die Gottesgemeinde im Alten Bund sich zwar beinahe, aber doch nicht völlig mit dem Samen Abrahams deckte, indem nicht nur, wie er ja hervorhebt, Ismael und Esau ausgeschlossen wurden, sondern auch umgekehrt Fremdlinge durch die Beschneidung Aufnahme erlangen konnten. Im allgemeinen läßt sich übrigens selbstverständlich gegen seine Auffassung nichts einwenden. Wegen Israels Undank nun mußte die Erfüllung der Verheißung bei diesem privilegierten Volk sistiert, aufgeschoben, nicht aber aufgehoben werden, und es bekamen jetzt die Gläubiggewordenen aus den Heiden Zutritt zum Gnadenbund als „velut posthumi aut etiam abortivi Abrahae filii idque adoptione, non natura" (I, 977 unten). Es ist freilich sonderbar, auf der einen Seite alles aus der freien Gnade abzuleiten [2] und auf der andern Seite wiederum einen solchen Unterschied zu statuieren, der doch nicht bloß auf ein prae und post hinauszulaufen scheint. Man sieht deutlich, daß das paulinische Gleichnis vom zahmen und wilden Ölbaum die Darstellung beherrscht. Weil es nun dieselbe Verheißung war,

---

[1] Nach Opp. VII, 676 und auch nach dem Kommentar zu 1 Kor. 7, 14 besteht die Heiligung der Christenkinder nicht von Natur, sondern nur durch ein privilegium supernaturale, vermöge dessen sie mit zum Bund gehören. Auch die Kinder der Papisten sind insofern heilig; denn die Verheißung frägt nicht ängstlich nach der Würdigkeit dieses oder jenes Vaters, sondern sie erstreckt sich auf 1000 Generationen. — Nach XIV, 570 würde immerhin Calvin begreiflicherweise seinerseits Bedenken tragen, Kinder von Papisten zu taufen, so sehr er auch geneigt ist, die geschehene Taufe anzuerkennen.

[2] S. oben S. 441, Anm. zu Röm. 11, 16.

die auf die gläubiggewordenen Heiden überging: Ich will dein und deines Samens Gott sein! verpflanzte sich auf diese auch die nämliche Art der Versiegelung, nämlich durch Bezeichnung der Nachkommenschaft mit dem Bundeszeichen, jetzt (in der Erfüllungszeit) mit der heiligen Taufe, die übrigens gleichbedeutend mit der Beschneidung. Wie Zwingli basiert also auch Calvin das Vorrecht der Christenkinder und ihr Anrecht auf die Taufe nicht auf die electio arcana [1]), sondern auf die Bundesgnade (gleichsam eine electio manifesta). Offenbar soll der ausführliche Nachweis eines theokratischen Geburtsadels beim Alten Bundesvolk die Prärogative der gleichsam nachträglich in den nämlichen Adelsstand erhobenen Heidenchristenheit und die Taufberechtigung der Nachkommenschaft derselben ins Licht stellen. Für das endgültige Schicksal des Einzelnen entscheidet allerdings die individuelle electio. Selbstverständlich hatten schon die carnales filii Abrahae, wenn sie nicht zugleich Erwählte waren, von ihrer Zugehörigkeit zur gens electa keinen ewigen Gewinn; sie standen auf einer Linie mit Ismael und Esau, die Calvin nach seiner Auslegung von Röm. 9 als durch individuellen Ratschluß verworfen betrachtet [2]). Allein gerade wie Israel als solches ein heiliges Volk und ein heiliger Same bleibt, mögen noch so viele Einzelne verloren gehen, gerade so ruht nun auf der christlich gewordenen Heidenwelt der Bundessegen, und das giebt ein Recht, alle Christenkinder zu taufen [3]). —

---

[1]) Wenn Steitz (bei Herzog, Real-Enc. [1. Aufl.] XIII, 273) und auch Köstlin (a. a. O., S. 480 f.) zu verstehen giebt, Calvin habe seine Gnadenmittellehre nicht mit seiner Prädestinationslehre in Einklang gebracht, so ist das vollkommen wahr, und gilt in dieser Beziehung auch hier das in m. Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre (a. a. O., S. 253 ff.) Bemerkte. Der Widerspruch hätte sich aber Calvin um so fühlbarer machen sollen, je bestimmter er betonte, die sakramentliche Heilsanbietung sei vonseite Gottes in allen Fällen ernstlich gemeint.

[2]) Zu V. 11: Sola vitiositas, quae diffusa est per totum humanum genus, antequam emergat in actum, ad damnationem sufficit, unde sequitur merito rejectum fuisse Esau quia naturaliter erat filius irae.

[3]) Ein Servet freilich nannte (VIII, 486) diese ganze Anschauung jüdisch: Same Abrahams seien nur die Gläubigen nach Art Abrahams. Von Natur filii irae, würden wir alle erst durch den Glauben filii promissionis. Besser

Dieser Anschauung zufolge wäre nun freilich die Taufe ni
deres als das Siegel des auf die Nachkommenschaft kraft
heißung sich erstreckenden Bundessegens und würde dan
ihrem ursprünglichen Wesen einigermaßen entfremdet; de
diesem ist sie vielmehr in erster Linie das Sakrament der
vergebung und Wiedergeburt, also der persönlichsten Gnadener
Dadurch würde allerdings das gewonnen, daß nun nicht
Zulässigkeit, sondern sogar die Notwendigkeit der Kindert
wiesen wäre, dies jedoch um den Preis einer Alterier
eigentlichen Bedeutung des Sakraments, die sonst gera
Calvin so schön und biblisch tief dargestellt worden ist.
Vollzug an den Kindern erschiene nämlich al
als der legitime, dem Wesen der Taufe gerad
sprechende, derjenige an Erwachsenen hingeg
der mehr ausnahmsweise, nur auf dem Mis
gebiet rationelle. Kurz die Art, wie die Din
nun faktisch gestaltet haben, wäre nicht nur die
tisch einzig mögliche, sondern auch die dogn
allein richtige gewesen.

---

wäre es, nach Christi Vorbild den Kindern die Hände
legen und für sie zu beten, ut interim ab occursu ma
ventur. Servet wirft überhaupt Calvin Verwirrung der biblischen
vor: adoptio im biblischen Sinn sei der Empfang des πνεῦμα υἱ
Die Beschneidung sei bloß typus und umbra der Herzensbeschneidur
vin vermenge die Taufe des Johannes und die christliche Taufe; nic
jene habe Kindern gebührt: Calvin übergehe den „notwendigen pra
Johannes bapt." Apg. 2, 39 sei nicht von den parvuli die Rede.
beruhe eben der Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen B
carnalis filiatio (die nicht eine ewige Erlösung in sich schloß), hier s
filiatio, dort foedus in carne, hier, wie schon der Prophet sage, i
Spiritu; dort semen Abrah. carnale, hier semen spirit. quod est
et ii qui ei credunt. Das Prädikat „sancti", das Paulus Chris
erteile, bedeute nur: magis praeparati ad verbum Dei suscipiendu
der praedestinatio ließe sich erst bei Gläubigen reden; die Kinder bl
irae bis zur regeneratio. „Wie kann Calvin von ihnen beides
filii irae (von Geburt) und filii Dei (durch die illusorische Adoption)?
diesen Einwürfen gegenüber bleibt Calvin bei seiner auf Paulus sich
Behauptung: sanctos patres esse radicem sanctam.

Das will nun freilich Calvin nicht Wort haben, daß seine Rechtfertigung der Kindertaufe das ursprüngliche Wesen der Taufe irgendwie alteriere. Er bekämpft daher noch die aus diesem abgeleiteten Einwürfe gegen die Kindertaufe.

Man will aus der Bedeutung der Taufe Argumente gegen ihre Anwendung bei Kindern schöpfen, aber mit Unrecht; denn der Sündenvergebung, deren symbolum sie zunächst ist [1]), bedürfen die Kinder wie die Erwachsenen, und sie wird ihnen auch vom Herrn nicht verweigert, warum sollte man ihnen das geringere Zeichen abschlagen? Gehören sie nach göttlichem Recht der Kirche an und nennt Paulus diese eine durchs Wasserbad gereinigte, so können sie bei letzterem nicht ausgeschlossen sein. Daß sie für die dargebotene Gnade noch kein Verständnis haben, kann nicht als Einwurf gelten, weil dasselbe bei der doch von Gott eingesetzten Beschneidung der Fall ist. Insofern muß allerdings Glaube vorausgehen, als außerhalb des Bereichs christlichen Bekenntnisses die Kindertaufe keinen Sinn hätte [2]). Der Genfer Reformator betrachtet also wie der Züricher nur diesen allgemeinen Kirchen-

---

1) Wenn freilich Calvin weiter geht und die Taufe auch das Sakrament der „durch nicht widerstrebende, gläubige Aufnahme der Sündenvergebung gewirkten Wiedergeburt" nennt, so tadelt das Schenkel („Wesen des Protestantismus" [1. Aufl.] I, 466), indem dadurch Nichtparalleles koordiniert werde, denn nach Calvins eigener Aussage (im Katechismus) wirke ja der Glaube die Wiedergeburt und nicht die Taufe. Allein die oberste Kausalität bei remissio und regeneratio ist für Calvin doch die durch die Taufe versiegelte objektive Gnade, deren regenerierende Wirksamkeit er ja sogar bei dem noch nicht eigentlich glaubensfähigen Kinde auf geheimnisvolle Weise für möglich hält. Vgl. zu Röm. 4, 11: „Quo indicaret non esse hominis opus sed Dei (sc. circumcisionem spiritualem), circumcidi voluit teneros infantes qui per aetatem nondum exsequi poterant id mandatum. Duae denique ut baptismi hodie sunt ita olim circumcisionis erant partes: nempe tam vitae novitatem quam peccatorum remissionem testari.

2) In der Schrift gegen Servet von 1554 sagt Calvin: Allerdings sei Glaube nötig für beide Sakramente, aber die Verheißung bestimme Art und Gegenstand des Glaubens, und diese laute bei der Taufe: „Ich will dein und deines Samens Gott sein". XIV, 570: Ein Kind von Papisten dürfe man allerdings nicht taufen, weil hier keine Garantie für christliche Erziehung nach dem lauteren Evangelium.



glauben als notwendige Voraussetzung der Kindertaufe. Doch auch hier geht Calvin, wie schon in der ersten Ausgabe der Institutio, weiter und stellt unter Berufung auf den durch die Empfängnis schon geheiligten Christus und auf Johannes im Mutterleib, das Recht in Abrede, den neugebornen Kindern die durch uns unerklärliche, unmittelbare Geisteswirkung erfolgte regeneratio abzusprechen, indem er letztere als die conditio sine qua non des Selig-werdens betrachtet und seine originelle Anschauung nun noch einläßlicher begründet. Es läßt sich nicht leugnen, daß diesem Gedanken eine gewagte, ans Magische streifende Vorstellung zugrunde liegt. Er wurde aber nie ganz aufgegeben [2]), wenngleich die einen Dogmatiker ihn ablehnten (wonach Schweizer, Christl. Glaubensl., II, 2, 204 in etwas zu modifizieren wäre). Offenbar steht ihm auch der von Schweizer (Reformierte Dogmatik II, 619) citierte Ausspruch Calvins [3]) nicht eigentlich entgegen: Baptizantur in futuram poenitentiam ac fidem, quae etsi nondum in illis formatae sunt tamen arcana Spiritus operatione utriusque semen in illis latet; ebenso wenig eine Behauptung wie die, „die Taufe

---

[1]) Vgl. hierzu die schon oben S. 436, Anm. zur Ergänzung beigebrachten Citate aus den späteren Ausgaben.

[2]) Bei Calvin selber begegnet man ihm noch oft: z. B. VIII, 614: „Auch Kinder können des Geistes Stimme hören; Gott hat arcanos modos, um seine figmenta paulatim formare". — Infantes suo modo Christum induere, quia Christus eos amplectitur, ut sua justitia vestiat. Auch 616 redet Calvin von der occulta vis Spiritus quam Deus in pueris exercet ubi visum est. Und ganz übereinstimmend mit dem berühmten Zwinglischen Gedanken zieht Calvin als Analogie den „arcanus instinctus" bei, durch den Gott auch solche, die vom Evangelium kein Wort gehört, als Jünger zu sich ziehen kann. Lautet auch die Regel fides ex auditu, so sind doch solche Ausnahmen nicht undenkbar oder unmöglich. Calvin nennt die Geisteswirkung bei Kindern, die noch nicht durch den Samen des Wortes wiedergeboren werden können, ein „in imaginem Dei refingere". 494: „quos parvulos ex hac vita Dominus recolligit, non dubito regenerari arcana Spiritus operatione. In aliis agit pro aetatis modo et ita agit ut non sit inane renovationis signum." — Über das Vorkommen des Gedankens auch noch bei späteren Dogmatikern s. Heppe, Reform. Dogmatik, S. 453, Anm.

[3]) Aus der Ausgabe der Institutio von 1559 (II, 990).

stelle uns unsern Christenberuf vor Augen und entzünde uns dazu"; das „Mit-Christo-begraben-sein", das „Ihn-anziehen" deute nicht auf vorangegangene Realitäten, sondern auf ethische Aufgaben [1]) — Die eingeräumte Möglichkeit, daß mit der Taufe eine geheimnisvolle, nicht nur hyperphysische, sondern auch gewissermaßen hyperethische regeneratio sich verbinde, ist nun aber von Calvin nicht etwa so gemeint, daß er diese Gnadenwirkung oder überhaupt irgendwelche seligmachende Kraft an die Taufe als solche knüpfte und den Satz aufstellte: Ohne die Taufe kein Heil. Diesen nennt er vielmehr ausdrücklich schriftwidrig [2]).

---

1) Calvin unterscheidet eben sehr bestimmt zwischen diesen letzteren, wie sie bei Kindern, die zur Reife gelangen, dem erwachsenen Alter vorbehalten bleiben, und zwischen dem geheimnisvoll gewirkten Keim, der ihm besonders bei früh vollendeten als Äquivalent wertvoll erscheint (s. die oben S. 437, Anm. angeführten Stellen!). Der diesen letzteren hervorbringende modus regenerationis ist ein so mysteriöser, aller empirischen Beobachtung sich entziehender, daß bestimmte Aussagen eigentlich nur darüber möglich sind, wie derselbe jedenfalls nicht zu denken sei. At quomodo, inquiunt, regenerantur infantes nec boni nec mali cognitione praediti? Nos autem respondemus, opus Dei etiam si captui nostro non subjaceat, non tamen esse nullum (I, 980). Vgl. die schon oben S. 438 aus Ed. 2a und 2c (nach Köstlin) angeführte Stelle. Es ist daher gar nicht verwunderlich, daß auch solche Aussprüche vorkommen, die für sich allein betrachtet die supranaturale Idee wieder aufzuheben scheinen; und ebenso wenig darf es befremden, daß Calvin für die Rechtfertigung der Kindertaufe, die er der von Gott ausdrücklich verordneten Beschneidung völlig gleichstellt, dieser Idee eigentlich gar nicht bedarf, sondern von ihrer Verwendung gelegentlich wieder völlig Umgang nimmt. Nihil plus in paedobaptismo praesentis efficaciae requirendum est, quam ut foedus cum illis a Domino percussum obfirmet et sanciat. Reliqua ejus sacramenti significatio, quo tempore Deus providerit, postea consequetur (I, 984).

2) In der „vera ecclesiae reformandae ratio" von 1549 (VII, 619): Man sollte nicht allzu sehr die Notwendigkeit der Taufe betonen, das heiße der göttlichen Verheißung die Hände binden. Christenkinder gehören schon im Mutterleib in den Bund, und nur deshalb werden sie nachher getauft. Es wäre ganz ungerechtfertigt, a Christo alienos sacra Christi nota insignire (und das geschähe ja, wenn die Kinder Christo noch nicht angehörten, also ohne die Taufe verloren wären). Des Heils ganze Ursache ist die adoptio; per baptismum salus solum sancitur. — In einem Brief von 1554 (XIII, 308) tröstet Calvin einen Vater, dessen Kind ungetauft gestorben,

Noch auf einige mißverstandene Schriftstellen übergehend, will Calvin vor allem nicht am Buchstaben kleben und diesfalls dem Mißbrauch von Matth. 28 gegenüber betonen, daß Joh. 3 die aqua dem Spiritus vorangestellt sei, vielmehr, die letztere Stelle betreffend, ihren wahren Sinn durch Beziehung auf den, die Rolle des Wassers spielenden, d. h. reinigenden Geist erhärten [1]) und Matth. 28, wo gar nicht die Einsetzung der heiligen Taufe berichtet sei, auf die Praxis bei Erwachsenen beschränken, wie denn der Umstand, daß hier der Hauptnachdruck auf die Predigt unter den Völkern gelegt werde, hierzu berechtige. Ebenso wenig kann er in der Taufe des dreißigjährigen Jesus eine Instanz gegen die Kindertaufe erblicken. Ganz ein anderes endlich ist es mit dem Abendmahl, wo wirklich nur von Erwachsenen zu erfüllende Bedingungen gestellt sind.

Hinter allen Einwürfen sieht Calvin den Feind, der den Trost des Sakramentes uns rauben wolle: Quam enim suave piis animis non verbo tantum sed oculari etiam spectaculo certiores fieri, tantum se gratiae apud Dominum obtinere ut posteritas sua illi curae sit. Wenn diese Bezeugung in der Kindertaufe aufhörte, so wäre zu besorgen, daß die göttliche Verheißung selber endlich in Vergessenheit geriete, daß auf jeden Fall die christliche Erziehung ihren kräftigsten Sporn verlöre.

Nachdem hiermit die eigentlich dogmatischen Ausführungen zur Darstellung gebracht sind, erübrigt noch, Calvins Stellung zu ge-

---

weil er, in einer katholischen Gegend wohnhaft, es wegen des Aberglaubens nicht hatte taufen lassen wollen: Hier liege ja keine Verachtung der Taufe, sondern eine edle Absicht zugrunde, und es könne auch dem Kind am Seelenheil nicht schaden. — Man sieht, wie sich der Genfer Reformator auch hier wiederum mit dem Züricher in vollständiger Übereinstimmung befindet. Bei letzterem begegneten wir ja dem buchstäblich gleichlautenden Satz: Christenkinder gehören schon im Mutterleib in den Bund, und nur deshalb werden sie nachher getauft.

[1]) Vgl. zu Joh. 3, 5 im Kommentar: Acsi diceret, neminem esse Dei filium, donec per aquam renovatus fuerit, hanc vero aquam esse spiritum qui nos repurgat, et qui virtute sua in nos diffusa vigorem inspirat coelestis vitae, quum natura prorsus aridi simus.



wissen sich hier erhebenden Fragen des Kultus zu besprechen. Auf solche beziehen sich die in der Ausgabe der Institutio vom Jahre 1559 beigefügten Zusätze, die a) gegen das abergläubische Beiwerk der römischen Kirche; b) gegen das Taufen durch Weiber, während doch Predigt und Taufe denselben anvertraut sei, und c) gegen die Nottaufe als gegen etwas Unnötiges polemisieren. Die 3 Gegenstände kommen auch sonst oft zur Sprache; so wird z. B. in der vera ecclesiae reformandae ratio von 1549 (VII, 619) mit Bezug auf a) bemerkt, die papistischen Zeremonieen hätten mit Öl, Wachs, Speichel und Weihen aller Art das symbolum aquae und die Weihe durch Christi Stiftungswort ganz verdunkelt. XIII, 308 spricht sich Calvin dahin aus, die papistische Taufe sei wo möglich zu meiden, aber nicht als absolut ungültig zu verwerfen; etwas Wahrheit sei doch auch noch dabei, wiewohl verdunkelt. Hingegen wäre eine bloß spielende Nachahmung der Taufe eben nur ein Spiel, aber keine wirkliche Taufe[1]. — Sogar eine lutherische Taufe hält Calvin für nicht ganz unbedenklich, denn er bemerkt in einem Briefe an die Frankfurter Kirche von 1562: „Wenn man gezwungen sei, von lutherischen Geistlichen taufen zu lassen, so sei ein offenes Bekenntnis seines abweichenden Glaubens und ein Protest Christenpflicht."

Besonders stark ereifert sich Calvin auch b) gegen Vornahme der Taufe durch Frauen. „Wie ein Irrtum aus dem andern entstehe", heißt es in der vera eccles. ref. ratio, „so habe man einen jeden und sogar ‚mulierculae' zum Taufen berechtigt und nur die pronuntiatio verborum, nicht aber eine explicatio mysterii für nötig erachtet, als ob jene ein magicum carmen, nicht aber ein summarischer Ausdruck dessen wäre, woher die Kraft der Taufe fließt, auf wessen Namen und Befehl sie ruht und worauf sie bezogen werden muß." X, 214 verwirft Calvin grundsätzlich das Taufen von Privaten und Weibern, gestattet aber das erstere vorübergehend mit Rücksicht auf die eingewurzelte Gewohnheit. Im Oktober 1543 schreibt Calvin an die Kirchendiener zu Mömpelgard (XI, 625): „Wenn der Fürst die Hebammen-

[1] Wie viel würdiger als bei Ökolampad! Vgl. m. Abhdlg. über seine Stellung zur Kindertaufe („Stud. u. Krit." 1883, S. 166).

taufe erzwingen wolle, sei bis aufs Blut zu widerstehen"; in einem andern Briefe: „Dies sei capitis periculo zu bekämpfen." Ausschließlich zu den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Inhabern des Lehramts, habe Christus gesprochen: „Taufet!"

Gegen die Nottaufe ist Calvin ebenfalls prinzipell: „Warum die Papisten bei einem Erwachsenen das ernstliche Verlangen nach der Taufe als zum Selig-werden im Notfall ausreichend erklären, aber bei Kindern sich damit nicht begnügen, sondern Weiber zum Taufen berechtigen (VII, 676 f.)? Man lese nirgends, daß vor der Beschneidung sterbende Kinder verloren seien; ebenso wenig, daß Johannes der Täufer selber getauft worden; also bestehe keine necessitas praecisa baptizandi." (VII, 7.) In den Artikeln, die Calvin 1551 der Neuenburger Synode vorlegte (XIV, 61), heißt es: „Geängstigte Eltern sind des Seelenheils ihrer Kinder wegen zu belehren. In Städten, wo alle Tage gepredigt wird, kann auch alle Tage getauft werden. Auf dem Land soll der Schwachheit wegen der Pfarrer auch in der Woche zum Taufen sich herbeilassen, aber das Kind soll gebracht werden ‚zur Stunde der Predigt', und es soll eine Versammlung von Gläubigen zusammenkommen." Calvin betrachtet nämlich die Vornahme der Handlung in einer christlichen Versammlung als essentiel. In einem Briefe von 1554 (XV, 265) heißt es: Zu einer schriftmäßigen und rechten Taufe sei zwar nicht gerade nötig un temple public, mais il faut qu'il y ait quelque troupeau assemblé qui fasse corps d'église. Car si on baptisait un enfant „en cachette" sans témoins, cela ne répondrait nullement à l'ordre institué par Jésus Christ ni à la pratique des apôtres. Das wird damit begründet, daß die Taufe sei une réception solennelle en l'église de Dieu.

In dem Taufformular, das Calvin 1542 für Genf entwarf (VI, 185) ist ebenfalls als Grundsatz aufgestellt: Vornahme der Taufe in Gegenwart der Gemeinde, am Sonntag während des catéchisme, in der Woche bei der Predigt (also immerhin nicht im Hauptgottesdienst). Dies Formular enthält sodann im übrigen zuerst eine ziemlich doktrinär gehaltene, lange Auseinandersetzung über die Bedeutung der Taufe. Dann wird den Eltern die im Zwinglischen For-

mular auffallenderweise vermißte [1]) **ausdrückliche Verpflichtung zu christlichem Unterricht und christlicher Zucht und Ermahnung** aufgelegt **und zwar nach dem Symbolum apostolicum und nach** den **Geboten Christi. Die Vornahme der Handlung geschieht in der Landessprache, was zu ihrem Verständnis erforderlich ist; auch** soll sie **den Anwesenden die Bedeutung ihrer einstigen Taufe zugleich** in **Erinnerung bringen.**

Nach Abschluß der Darstellung der Calvinschen Sakraments- und Tauflehre soll noch in Kürze gezeigt werden, welche Stellung und Bedeutung dem Genfer Reformator innerhalb der reformierten Lehrentwicklung zukommt. Man kann mit Recht sagen, daß er eben da eingesetzt, wo Zwingli am Ende angelangt, nämlich bei dem Gesichtspunkt der veranschaulichenden Vergegenwärtigung der Gnade durch das Sakrament zur Stärkung des Glaubens. Gleichzeitig mit Bullinger führte er, über das bloße Bild und Zeichen hinausgehend, den tieferen Begriff des Siegels und Pfandes in die Sakramentslehre ein und entwickelte denselben gleich von Anfang an schon nach seinem Wert und seiner Fruchtbarkeit für die Heilsaneignung mit größerer Energie noch als Zwinglis Nachfolger in Zürich. Weil Calvin die vollen Konsequenzen dieses religiös so bedeutsamen Gesichtspunktes zog, ergab sich ihm mit Notwendigkeit die für das persönliche Glaubensleben wichtige Lehre, daß der heilige Geist nicht nur im allgemeinen für das gläubige Subjekt das Sakrament belebe und zur Versiegelung der Gnade wirksam mache, sondern daß er durch das Mittel des Sakraments dem Glauben die Gnade darbiete, und daß diese Vermittelung und Versiegelung der Gnade zur Erhöhung der Gewißheit des gläubigen Subjekts selbst dann noch spezifischen Wert hätte, wenn der eigentliche Gnadenempfang schon vorausgegangen wäre. Daß sich in diesem Punkt zwischen Bullinger und Calvin so einläßliche Auseinandersetzungen und Erörterungen erhoben, ist ein Beweis, daß ersterer den Gesichtspunkt des Siegels und Pfandes nicht bis in seine letzten Konsequenzen verfolgt. Daß aber diese Auseinander-

[1]) Vgl. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 257.

setzungen zu dem Friedenswerk des Consensus Tigurinus führten, zeigt, daß Calvin in der That mit der tiefen und gründlichen Ausbeutung jenes Gesichtspunktes nichts den reformierten Grundvoraussetzungen Fremdartiges produziert hatte. Haben wir ihn in unserer Darstellung der zum Consensus führenden Verhandlungen vornehmlich als den Verfechter seiner eigenen spezifischen Gedanken zu Worte kommen lassen, so dürfte hingegen die gegenwärtige zusammenhängende Darstellung seiner Lehre vorzüglich geeignet sein, den genauen **reformierten Charakter** seiner Sakramentsauffassung und die zahlreichen Berührungspunkte mit Zwingli zu illustrieren [1]).

Soll auch von Differenzen die Rede sein, so ist ja die hervorstechendste die, daß, während Zwingli wenigstens in der Streitperiode das Moment des Bekenntnisses und der Verpflichtung und den Gesichtspunkt der Aufnahme in die Kirche in den Vordergrund stellte, ja fast ausschließlich betonte [2]), Calvin hingegen die Taufe

---

[1]) Dieser reformierte Charakter wurde von **Alex. Schweizer** in seiner „Glaubenslehre der reform. Kirche" (II, 601 ff.) aufs nachdrücklichste hervorgehoben.

[2]) Man erinnert sich, daß Zwingli als Reformator anfänglich von einer glaubenstärkenden Wirkung der Sakramente nichts wissen wollte (s. m. Abhdlg. a. a. O., S. 236—238). **Insofern besteht allerdings eine große Kluft zwischen seinen früheren Anschauungen und dem Standpunkt Calvins.** Zwingli übersah, daß die Mittel, deren Gott sich bedient, um dem Glauben sein Objekt vorzuhalten und ihn dadurch zu erwecken, auch nötig sind zu seiner Erhaltung, Ernährung und Stärkung, und daß mit dem, daß dem Glauben sein Objekt nicht mehr lebendig gegenwärtig ist, auch seine Kraft und Heilsgewißheit selbst wieder erschüttert wird. Zwingli ließ den Glauben gleichsam zu leicht und schnell flügge werden und beachtete nicht die fortwährende Abhängigkeit der Glaubensenergie von den Mitteln, die zur Erweckung des Glaubens mitgeholfen haben, ob sie auch nur Handlanger- und Mägdedienste geleistet (s. m. Abhdlg., S. 280); erkannte mithin nicht die Notwendigkeit einer beständigen Wechselwirkung zwischen dem Glauben und den externa media salutis. Wenn er (Zw. Opp. III, 198) sagt, es sei mit dem Glauben wie mit der leiblichen Gesundheit, deren Dasein und Zustand werde unmittelbar empfunden, das gelte ebenso vom Glauben, so betrachtet er eben die Sakramente nicht als Nahrungsmittel, von deren Gebrauch zur Stärkung der geistlichen Gesundheit die Empfindung des innerlichen Wohlseins ab-



in erster Linie als ein Zeugnis des göttlichen Gnadenwillens betrachtete [1]). Doch fehlen ja auch bei letzterem jene spezifisch Zwinglischen Grundgedanken nicht, ja die Auffassung der Taufe als einer Gemeindefeier hat gerade bei ihm durch die Forderung ausschließlich pastoraler Administration im Beisein einer gottesdienstlichen Versammlung eine besondere Verwertung gefunden. Es war nur konsequent, daß, nachdem die Kindertaufe durch Basierung auf die in Kraft der Verheißung dem Volke des Neuen Bundes so gut wie dem des Alten garantierte Bundesgnade zur Gemeindefeier geworden, die Assistenz einer ob auch noch so kleinen Gemeinde gefordert und die Zudienung des Sakraments mit dem kirchlichen Amte in unlösliche Verbindung gebracht wurde.

Einer der tiefsten Gedanken Calvins und schon Bullingers ist der, daß die Taufe das Sakrament der Einverleibung in Christum mit Anteil an allen seinen Gnadengütern sei. Aber nicht einmal dieser fehlt ganz bei Zwingli, sondern wird gelegentlich bei Anlaß der Taufe Jesu durch Johannes und ihrer Heilsbedeutung hervorgehoben [2]). Man wird überhaupt in den früheren oder späteren Schriften Zwinglis Parallelen finden für die meisten Sätze Calvins, soweit sie den Wert des Sakraments als eines symbolisch-admonitorischen Darstellungsmittels und nicht seinen gnadevermittelnden Charakter im engeren Sinn illustrieren. Gegen Anerkennung

hängt, sonst hätte sich ihm gerade aus dieser Parallele das Gegenteil des Gewollten ergeben. Seine spätere Anschauung war also entschieden ein Fortschritt. Wenn Dr. Stähelin (in Basel) im Volksbl. f. d. reform. Kirche d. Schweiz 1882, Nr. 23 den Reformator gegen meine Kritik seiner früheren Anschauung in Schutz nimmt, indem es sich vor allen Dingen darum gehandelt, gegenüber dem superstitiösen Mißbrauch der äußeren Gnadenmittel den protestantischen Grundsatz mit möglichster Schärfe zu betonen, so anerkenne ich auch meinerseits gern, daß jener frühere Standpunkt Zwinglis durch seine Stellung als Reformator auf dem Boden der thatsächlichen Verhältnisse und Bedürfnisse sich nicht nur erklärt, sondern auch rechtfertigt. Aber biblisch-theologisch betrachtet, war er doch eine korrekturbedürftige Einseitigkeit.

[1]) Womit offenbar die verschiedene Ableitung des Wortes sacramentum aus dem klassischen und aus dem altkirchlichen Sprachgebrauch zusammenhing.

[2]) Zw. Opp. VI, 1, p. 568 unten.

des letzteren allerdings, auch wo er frei und unvermischt von magischem Sauerteig gewürdigt wurde, sträubte sich Zwinglis Dualismus. Hingegen begegnen wir ja auch bei ihm den beiden Hauptmomenten, um die es nach Calvin bei der Taufe sich handelt, der mortificatio, deren Symbolisierung durch dies Sakrament von Zwingli mit Vorliebe aus Röm. 6 abgeleitet wird, und auch der ablutio, auf welche letztere z. B. der schöne Ausspruch Bezug hat: Die Taufe ist symbolum veritatis, nämlich der Wahrheit, daß Christus sein Blut für uns vergossen. Das ist ihr mysterium [1]). Immerhin ist sie bei Zwingli mehr ein Hinweis auf Christum mit moralischer Abzweckung [2]), bei Calvin hingegen ein Denkmal und begleitendes Siegel der durch die Gnade geschehenden, im Glauben zu ergreifenden insitio in Christum und participatio virtutis et omnium bonorum ejus. Nach Zwingli ist sie ein symbolisch-paränetischer Wegweiser aus dem Vorhof der Sinnensphäre in das Heiligtum des Gnadenlebens. Bei Calvin ist dieser Dualismus aufgehoben und das Sakrament gehört gewissermaßen schon dem Heiligtum der Selbstoffenbarung Gottes an, die so zu sagen ihren Geist und ihren Körper, ihre Innen- und Außenseite hat [3]). Es ist nichts anderes, als die äußerliche, aber darum nicht minder göttliche Manifestation dessen, was die Gnade innerlich wirkt oder wirken will [4]), zu des Glaubens Stärkung, Übung und ethischer Befruchtung [5]).

Auch in der Definierung des Verhältnisses der Taufe zur Erbsünde, wo man am ehesten eine Differenz erwarten würde, weil

---

1) „Stud. u. Krit." 1882, S. 269 f. (in meiner Abhandlung).

2) Vgl. meine Abhdlg. S. 229 f., Anm.

3) Man wird hier unwillkürlich erinnert an eine analoge Differenz in der Christologie. Auch hier suchte ja Calvin den zwinglischen Dualismus zu überwinden (C. Opp. II, 540). Der Gedanke der insitio in Christum gewinnt durch seine eigentümliche christologische Anschauung etwas besonders Konkretes. Vgl. Köstlin a. a. O., S. 440. 478.

4) In welch umfassender Weise die Taufe den ganzen Prozeß der insitio in Christum mit all ihren Gnadenwirkungen und ethischen Konsequenzen symbolisiert, wurde oben gezeigt.

5) Die Art, wie Sigwart („Zwingli", S. 191) das Verhältnis zwischen Zwingli und Calvin bestimmt, ist dem Sinne nach übereinstimmend.

Calvin bei Schilderung des anererbten Sündenverderbens die Farben viel stärker aufträgt als Zwingli, besteht in Wirklichkeit keine. Denn einerseits hat auch der letztere, wenigstens in seinen späteren Ausführungen, die abgesehen von der Gnade Christi verdammende Wirkung der Erbsünde keineswegs geleugnet, wenn er gleich bei Kindern, die durch den Tod abgerufen werden, keine praecisa necessitas regenerationis als die conditio sine qua non des Selig-werdens, sondern eine einfache Errettung vermöge der Erwählung und der gratia primigenia annahm [1]). Andererseits aber war Calvin weit davon entfernt, die Aufhebung des reatus peccati mortalis und den Beginn der mortificatio und regeneratio mit der Taufe als solcher in kausalen Nexus zu bringen. Es wurde vielmehr oben S. 448, Anm. 2 gezeigt, wie er in dieser Beziehung sogar im Ausdruck mit Zwingli übereinstimmt [2]). Ich wüßte nicht, woraus der durchaus reformierte Charakter seiner Sakramentslehre deutlicher erkannt werden könnte.

2.

Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage.

Von

Joh. Martin Usteri,
Pfarrer zu Affoltern bei Höngg (Kanton Zürich).

Die Korrespondenz zwischen den Straßburger Theologen und Zwingli scheint schon im Jahr 1524 die Tauffrage berührt zu

---

1) S. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 247 f. 254.

2) Man denke hier auch an seine noch entschiedenere Ablehnung der Nottaufe. Vgl. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 241.

haben [1]): wenigstens zeigt sich in der von Bucer Ende dieses Jahres herausgegebenen Schrift „Grund und Ursach der Neuerungen an dem Nachtmahl des Herrn, Tauf ꝛc. zu Straßburg fürgenommen" (Vorwort dat. 26. Dezember 1524 [2])) eine auffallende Verwandtschaft mit Zwinglis Ausführungen in seinem erst später erschienenen Taufbüchlein [3]). Es sei ein großer Irrtum, bemerkt hier Bucer,

---

[1]) Vgl. Zw., Opp. III, 615 ff. u. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre („Stud. u. Krit." 1882, 2. Heft, S. 220, 248, 250).

[2]) Vgl. Baum, Capito und Bucer, S. 590 f. und das Exposé S. 295 f.

[3]) Darüber, wie damals die reformatorischen Ideen, betr. die Sakramente und speziell das Abendmahl, die man die zwinglischen nennt, an verschiedenen Orten gleichzeitig auftauchten und über den mutmaßlichen Zusammenhang dieser Kundgebungen vgl. Baum a. a. O., S. 304 f. (Zw. Opp. II, 2, p. 62) und R. Stähelin, Bemerkgn. im Volksbl. f. d. reform. Kirche d. Schweiz 1882, Nr. 24, wo auch auf die niederländ. Reform.-Schrift v. Jahre 1523 „Summa der h. Schrift" aufmerksam gemacht wird, neu veröffentlicht deutsch von Benrath, lateinisch von van Toorenbergen. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese merkwürdige, sehr lesenswerte Schrift das Wesen der gleich im Eingang einläßlich behandelten Taufe viel tiefer und umfassender darstellt und zentraler auffaßt, als wie dies z. B. Zwingli in der früheren Zeit that. Sie setzt die Taufe zum Glauben in die innigste Beziehung und würdigt sie als das Symbol und Schibboleth des durch die Rechtfertigung aus Gnaden und durch die Wiedergeburt gesetzten neuen Verhältnisses zu Gott. Das Sakrament hat ihr durchaus grundlegende Bedeutung und bezeichnet den Übergang aus dem Tode ins Leben (Joh. 3. Tit. 3). Man wird erinnert an jene interessante Stelle in Zwinglis Schrift „Vom Erkiesen der Spysen" (de anno 1522): „Sind wir mit Christo gestorben den Elementen, d. i., wie Christus mit synem Tod uns fry gemacht von allen Sünden und Beschwerden, also sind wir auch im Touf, d. i. im Glouben, von allen jüdisch oder menschlich erdachten Zeremonieen und erkiesten Werken erlöst, die Paulus Elementa nennt." Nichtsdestoweniger ist nun die Taufe auch in jener niederländischen Schrift wie bei Zwingli ein ohne den Glauben wertloses, weil rein äußerliches Zeichen und bringt als solches an und für sich kein Heil, weshalb auch auf die Beschaffenheit des Wassers gar nichts ankommt. Also scharfer Gegensatz gegen alle Superstition. Hingegen wird neben dem verpflichtenden auch der versichernde, glaubenstärkende Charakter dieses Zeichens stark hervorgehoben und seine Symbolik fein und tief ausgebeutet und entwickelt. Die Taufe ist das Siegel der Vergebung und Erlösung, der Kindschaft und Erbschaft Pfand; der Glaube ist das Reinigungs- und Heiligungsmittel, durch ihn wirkt die Gnade das voll-

daß man dem Wassertauf als solchem eine Heilswirkung zugeschrieben und die ungetauften Kinder als verloren preisgegeben. Man

---

kommene Heil. „Um aber nicht undankbar für diese Gnade zu sein, so verpflichten wir uns unserseits zur Treue gegen Gott und erhalten daraufhin unseren Namen. Gott schreibt uns ein als seine Diener, wir gehören ihm zu und er uns, denn er ist unser Vater, und wir sind seine Kinder.“ In diesem Gedankenzusammenhang kommen nun allerdings Ausdrücke vor, die ganz an Zwingli erinnern: „Der Glaube, den wir bei der Taufe haben, nimmt uns unsere Sünden ab, und das Wasser ist nichts anderes als ein Zeichen, mit dem wir als solche gezeichnet werden, die unter Gottes Fahne, d. h. unter sein Kreuz gehören und dort kämpfen. Wie die Juden das Zeichen der Beschneidung hatten zur Unterscheidung von den Heiden, und wie die Diener ihrer Herren Zeichen tragen, so erhalten wir bei der Taufe dasjenige Zeichen, womit wir kundthun, daß Gott unser Herr ist. Sehr schön und tief, und mehr an die Straßburger und an Calvin als an Zwingli erinnernd, ist die Art, wie der verpflichtende und versichernde Charakter dieses Zeichens als eines wahrhaften Gnadenmittels in organischer Einheit und gegenseitiger Durchdringung aufgezeigt und dargelegt wird. Das Eintauchen ins Wasser bedeutet das Eingehen in den Tod, das geistliche Absterben; für den natürlichen Menschen ist dieses einem Untergehen gleich; aber in Kraft des Glaubens an die in der Taufe gewährleistete Gnade Gottes geht nur der alte Mensch unter, und es ersteht an seiner Stelle ein neuer, der Pharao hingegen, der Teufel und die Sünde, mit der er uns droht, wird ersäuft. In der Taufe haben wir ein bleibendes Pfand, nicht nur der erstmaligen und stets sich erneuernden Vergebung, sondern auch des göttlichen Gnadenbeistandes in jenem Kampf und geistlichen Absterben und eine Gewähr des siegreichen Ausganges zur Stärkung in der Standhaftigkeit. „Und wenn wir dann ab und zu im Roten Meer, d. i. in unserem Kampfe, müde werden, oder wenn es uns zu schwer wird, so blicken wir unser Zeichen und Pfand an, in dem Gott uns gelobt hat, daß wir seine Kinder sein sollen, und daß er uns nicht verlassen will.“ Man wird hier lebhaft an das Taufformular Leo Judaes aus dem Jahre 1523 erinnert (vgl. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre, „Stud. u. Krit.“ 1882, 2. Heft, S. 257). — Diese mehrfachen Anklänge an die Ideen der schweizerischen Reformatoren haben Düsterdieck („Götting. Gel. Anz.“ 1878, S. 718) veranlaßt, eine direkte Beeinflussung des Verfassers der „Summa“ in diesem wie noch in einigen anderen Punkten durch Zwingli anzunehmen, wie eine solche durch Luther in manchen der übrigen Partieen unverkennbar ist. Allein Obiges zeigt, wie originell und wie viel tiefer und umfassender die Darstellung des Niederländers ist. Auch kommt seiner Schrift gegenüber den speziell die Taufe berührenden Kundgebungen Zwinglis Priorität, zum Mindesten Gleichzeitigkeit des Erscheinens, zu. Endlich ist zu beachten,

müsse vielmehr wohl unterscheiden zwischen Wasser- und Geistestaufe, mit letzterer, die allein Heilswirkung habe, taufe nur Christus [1]), erstere hingegen, die von Menschen administriert werde, sei ein bloßes Zeichen letzterer; darin stehe sich die Taufe des Johannes und der Apostel völlig gleich, auch sei nach Apg. 2 u. 19 der Inhalt beider Taufen derselbe. Letztere Stelle erleidet eine etwas gezwungene Auslegung. Wenn jene Männer, meint Bucer, wirklich die Johannestaufe empfangen hätten, so wäre

---

was Carl Benrath in der Einleitung zu seiner Übersetzung (Leipzig 1880, p. XXX) bemerkt: „Allein bei Berücksichtigung der Provenienz unserer Schrift, ihrer Entstehung in den Niederlanden, bedarf es gar nicht des Auskunftsmittels, daß wir auf die Schweizer Reformatoren zurückgreifen. Hat doch in diesem und in anderen Punkten — z. B. wo es sich um die Lektüre der h. Schrift auch seitens der Laien handelt — der Verfasser nur denjenigen Anschauungen Ausdruck gegeben, welche schon längst in religiös angeregten Kreisen der Brüder vom gemeinsamen Leben in den Niederlanden hervortraten.“ Benrath wäre eher geneigt, auf Melanchthons „Loci theol.“ in 1. Aufl. zu rekurrieren (p. XXVIII). Und wirklich werden dort, wie ich in meiner Abhdlg. über Calvins Sakraments- u. Tauflehre (s. o. S. 428, Anm.) bemerkte, die Sakramente u. a. auch als notae et tesserae aufgefaßt. Hier wäre nun allerdings unzweifelhafte Priorität gegenüber dem Niederländer und gegenüber Zwingli, weshalb Ebrard („Dogma vom Abendmahl“ II, 91) es geradezu für wahrscheinlich hält, daß Zwingli den Ausdruck von Melanchthon entlehnt. Die völlige Gleichheit der Bezeichnung legt ihm diese Vermutung nahe. Allein Melanchthon erwähnt jener Auffassung der Sakramente, genau besehen, nicht als eines originalen Gedankens, sondern als einer auch sonst verbreiteten Anschauung: „Probabilis et illi voluntatis sunt, qui symbolis seu tesseris militaribus haec signa comparaverunt, quod essent notae tantum, quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinae.“ Indem wir das Verhältnis Zwinglis zu Melanchthon ununtersucht lassen, möchten wir vielmehr die Frage zur Prüfung in Anregung bringen, ob nicht nach allem Gesagten ein Zusammenhang zwischen den niederländischen und den schweizerischen Reformationsideen in der Sakramentslehre Wahrscheinlichkeit habe; allerdings mehr nur ein Zusammentreffen und eine Bestärkung in verwandten Anschauungen; denn die Parallele mit dem sacramentum militare und in sacramenti verba jurare z. B. fand Zwingli schon bei dem von Erasmus kommentierten Hieronymus, wie aus seinem eigenen in Einsiedeln benutzten Exemplar ersichtlich ist.

[1]) „Christi Taufe ist die Taufe durch den h. Geist und das Feuer, welches eben der h. Geist ist, der die Sünd ausbrennet und den innerlichen Menschen reinigt und purgiert wie das Gold.“

ihnen Christus und der heilige Geist nicht fremd geblieben, und jene Taufe hätte auch wie bei Christo selbst und bei den Aposteln genügt. Aber es sei nach dem Wortlaut nur eine Taufe gewesen „auf den Tauf des Johannes", „glych als ob der Wassertauf für sich selb sye etwas helffen sollt" [1]). Darum sei Hinweisung auf Christum und Taufe auf ihn hier erforderlich gewesen.

Über Christi Taufe durch Johannes spricht sich **Bucer sehr tief aus** [2]). Zwar betont auch er in erster Linie, daß der Herr, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen und uns gleich zu werden, die Taufe des Neuen Testamentes empfangen habe, aber er bleibt dann nicht bei dieser äußeren Gleichheit stehen, sondern fährt fort: „Mit diesem Tauf des Johannes hat er bezeuget sein Leiden, dadurch die Sünd der Welt, welche er auf sich genommen, wiewohl er für sich selbst ohn Sünd war, mußten abgewaschen werden, damit er dann auch nicht allein den äußerlichen Tauf be-

---

[1]) An dieser Auslegung ist jedenfalls so viel richtig, daß jene Männer einen höchst unklaren und äußerlichen Begriff von ihrer Taufe zufolge ihrer Antwort müssen gehabt haben. — „Wer freilich den rechten vollen Sinn von der Taufe Johannis faßte und darin so fortgeleitet wurde, wie die aus der Schule Johannis in die Nachfolge Christi übergegangenen Jünger, hatte nicht Not, noch einmal getauft zu werden" (K. H. Rieger). — „Wo aber Johannes als Sektenhaupt und seine Taufe als Zeremonie angesehen wurde, da konnte sie nicht als christliche gelten und wirken" (Apost. Past.). Wirklich setzte Bucer bei jenen 12 Männern in Ephesus ein solch unvollkommenes und ungenügendes Getauft-sein voraus; denn er erklärt sich in dem unten noch oft zu berücksichtigenden „Bericht an die Münsterer" vom Jahre 1534 näher dahin: „Daß vilicht sy jemans on rechten Bericht des taufs, so Johannes gabe, auf sein des Johannes Werk, als ob das für sich selb etwas vermöchte, ohn Fürgeben Christi unseres Herrn geteuffet hat". Von einer Wiedertaufe eines solchen, den Johannes getauft, z. B. eines Apostels, lese man nichts. Ebenso in den Enarrationes zum Evang. Matth. (ed. 1530), p. 19D: „— declarato eis, quid fuisset Johannis baptismus quomodo in Christum ille baptizasset, non in istam suam tinctionem, quasi ea ullis posset saluti esse, baptizavit eos hoc ipso baptismo Johannis, i. e. ut ille solebat, in nomen Domini Jesu et mox impositis manibus Christi quoque baptismo i. e. spiritu s. reddidit participes."

[2]) Verglichen mit Zwingli und auch Calvin (s. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 232f.).

stätigt, sondern vielmehr anzeigt, wozu er dienen soll, und was folgen, so wir ihn mit Glauben und Erfüllung aller Gerechtigkeit wurden annemen. Denn der h. Geist kommt gewißlich über uns, der Vater erkennt uns als seine geliebten Kinder, aber gleich müssen wir in die Prob ans Anfechten und Leiden, bis der sündlich Leib gar hingenommen wird" [1]).

Von der Wassertaufe sagt Bucer, sie werde gegeben auf den Namen Christi oder mit der trinitarischen Formel, „damit man weiset auf den Glauben und Hoffnung des innerlichen Taufs, den Christus und die h. Trinität vollbringen, so lang dies Leben währt, denn so lang sind wir in Sünden". [2]) Auch die Apostel

---

1) In den Enarrationes zu Matth. p. 27 D wird mehr die dem Eingehen in die Ähnlichkeit des sündlichen Fleisches entsprechende Übernahme der Bußtaufe, dieser typisch-sakramentlichen Darstellung des Mortifikationsprozesses, als die darauf basierende Genugthuung und Erlösung hervorgehoben: das Haupt wollte auf keinem anderen Wege als die Glieder zum ewigen Leben gelangen. — Cum Dominus cetera voluit hominem agere et figura in omnibus ut homo sed Dei reperiri, tum viam ad immortalitatem per mortem parare suis et munire, omnino consentaneum erat, ut et vulgari ceremonia, quae symbolum est vitam tum adiri cum pro voluntate Dei caro haec morti addicitur, hominem Dei se quoque profiteretur ac ita testaretur se autorem et ducem esse omnium qui perdendo animas suas crederent se illas inventuros.

2) Noch später in dem Bericht an die Gemeinde zu Münster de 1534, wo Bucer nicht mehr so abstrakt zwischen Wasser- und Geistestaufe scheidet, sondern beide in organische Verbindung bringt, nennt er doch (Kap. VII) den Glauben an die Sündenvergebung „die vollkommene Taufe" und stellt die Wassertaufe als einen Akt dar, der, wenngleich an Kindern vollzogen, doch die Alten zur Buße reizen und vermahnen und den Glauben in ihnen erwecken solle, daß den Reuigen die Sünden verziehen seien (vgl. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 206, Anm. 2). Und in der Schrift „Grund und Ursach" erörtert hier Bucer nach Röm. 6 das Symbolisch-Prophetische des Taufaktes: „Wer recht getauft wird, der bekennt, daß er ein Kind des Zorns sei, glaube aber, Christus werde ihn von allen Sünden rein machen. Das geschieht denn durch den Tod Christi, dem wir ähnlich werden müssen durch tägliches Absterben unseres alten Adams. Darein hat sich der Getaufte ergeben; darum wird auch in ihm der Sünden Tod müssen vollkommen werden; und der Gewißheit des Glaubens halber wird er schon jetzt für tot gezählt und als mit Christo begraben, daß er nunmehr nur des neuen und ewigen Lebens warte. Welcher Ge-

unterscheiden scharf zwischen den zweierlei Taufen, Petrus z. B., wenn er, von der rettenden Kraft der Taufe redend, mit den Worten „nicht das Abthun des Unflaths am Fleisch" ausdrücklich von der Wassertaufe absehe, Paulus, wenn er Eph. 5 von dem „Wasserbade" redend, durch den Zusatz „im Wort" auf den Glauben hindeute und ebenso Tit. 3 die „Erneuerung des h. Geistes" beifüge. Bucer warnt daher vor allem mit der Wassertaufe getriebenen Aberglauben, z. B. vor der Thorheit, bei schweren Geburten Kinder zu taufen, noch ehe sie aus dem Mutterleib gekommen, überhaupt vor aller Überstürzung im Vollzug des heiligen Altes. Auch verteidigt er die Abschaffung der mit der Taufe verbundenen und sie verdunkelnden römischen Zeremonieen.

Die Kindertaufe wird in gewohnter Weise gerechtfertigt. Haben die anfänglich selber noch unwissenden Apostel gewiß auch viele Schwach- und Ungläubige getauft, warum soll man Christenkinder nicht taufen dürfen, von denen man, ob man auch ihre Erwählung nicht kennt, doch das Bessere hoffen darf, die man als geheiligt betrachten soll und die Christus gesegnet. Wurden nicht im Alten Bunde die Kinder auch beschnitten? Bei der Taufe als „einem äußeren Ding" hat man puncto Vollzugszeit Freiheit; denn Gott hat sie weder auf eine bestimmte Zeit geboten noch verboten. Um der Fürbitte der Gemeinde willen ist für Eltern die Kindertaufe erbaulich und tröstlich. Auch legt sie ihnen ihre Erziehungspflicht früh aufs Gewissen und dienet also zur Besserung. Und ist nicht Gott nach vielen Schriftaussagen „für die Seinen von Mutterleib an besorgt? Trifft es etwa auch Ungläubige, „so ist es umb also vil Wassers zu thun und Gepett". Weder dem Glauben noch der Liebe ist die Kindertaufe zuwider, „denn wir mit allem Fleiß bezeugen: der Wassertauf macht nicht selig". „Wenn aber jemand mit dem Wassertauf wollte zuwarten und könnte das bei denen, unter welchen er wohnt, ohne Zerstörung der Liebe und Einigkeit erlangen, so wollten wir uns deswegen mit ihm nicht

---

wißheit und Sicherheit halber der Apostel auch Gal. 3 sagt: „So viele euer auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen. Wir sind darum in seinem Namen getauft und habens im Glauben jetzt schon."

entzweien, denn das Reich Gottes ist so wenig der Wassertauf als Essen und Trinken, sondern ꝛc. Lasset uns nach dem trachten, was zum Frieden und zur Erbauung unter einander dient" [1]).

Es herrschte also anfänglich zwischen den Straßburgern und Zwingli keinerlei Meinungsverschiedenheit in der dort wie hier brennend gewordenen Tauffrage [2]). Auch Capito äußerte sich in der schon im Oktober 1524 erschienenen Schrift „Waß man halten und antwurten soll, von der Spaltung zwischen Martin Luther und Andres Carolstadt" zwar in eigentümlicher aber geistesverwandter Weise. Er mißbilligt namentlich den bloßen Wortstreit; statt Fragen aufzubringen, sollte man vielmehr auf Besserung in Gott am Glauben bedacht sein und des Hauptstückes wahrnehmen, des Glaubens und der Liebe, auch bedenken, daß der Christ inwendig und

---

1) Diese Aussagen klingen sehr stark an ähnliche des befreundeten Ökolampad an (s. meinen Artikel über dessen Stellung zur Kindertaufe, „Stud. u. Krit." 1883, 1. Heft, S. 168); Bucer gehört die Priorität.

2) Bucer blieb noch lange dem Zwinglischen Lehrtypus vollkommen treu, wie z. B. auch folgende Definition der Sakramente überhaupt in der Apologia vom Jahre 1526 beweist: „Christianorum symbola, baptismus et coena Christi fidei protestationes quaedam sunt, proximorum gratia atque unitatis ecclesiae commodius conservandae institutae; plura nulla scripturae autoritate illis tribuemus." Ferner Bucers Kommentar zum Epheserbrief vom Jahre 1527 an vielen Stellen, z. B. Christus mundator est, non qui baptizat, et mundat in verbo utique nonnisi credito, additur lavacro aquae quia illo credentes Christo externe consecrantur et colliguntur et in verba ejus jurant. Quod Paulus scribit: „ut sanctificaret eam mundatam lavacro" perinde est acsi dixisset, ut sanctificaret suo nomini publicitus jam lavacro dedicatam, postquam verbo credidit. Externum symbolum quo in externam ecclesiam recipimur. Id si citra hypocrisim fiat, vere lavacrum regenerationis dicetur, quia eo vere in Ecclesiam regenerandorum recipimur. — Donum Dei est fides et spiritus; largitur haec cum ipsi visum fuerit, non ad nostra verba. Certe quos apostoli baptizarunt jam credentes, ii utique spiritu sancto antea obsignati fuere et fidem habuerunt, quid illis igitur attulit baptismus aut baptizantis verbum? Sic nostros infantes, si divinitus electi fuerint ante jacta mundi fundamenta, cum Domino visum fuerit, spiritu et fide donabit, nos abluentes eos aqua haudquaquam fide donabimus, aut Dei spiritu, ut quidam magni, nescio an magis temere quam irreligiose affirmant (p. 98 sqq.).

unsichtbar sei und „gar an kein eusserlich Ding, es sey Zeichen oder anders, gebunden". — „Wenn etliche über äußere Dinge in einen Wortstreit kommen, so sollen wir uns das nichts bewegen lassen, ob sy schon hochberümpte Männer wichtig machten, dann sy dem Glauben nit Schaden und kein Anstoß bringen mögen, wo man uff Christum erbauen ist. Ein Anzeig ist es, das disser nit recht Christum hab, der betriebt und ängstig wurt, so er hört, das die Gelehrten von Sakramenten, Bildnussen und andern eussern Dingen sich befragen. Denn je das Reich Gottes inwendig ist und genugsam hell und klar in der Geschrifft angezeigt, das gemeinem Verstand nit mag verborgen sein. Wozu vil Kunst und Übung gehört, da ist nichts, das zur Selikeit eigentlich gehört. Darum besteht auf dem, was der Herr in der Schrift klar gesagt: was der Gelehrten Geiz und Ruhmsucht auftreibt, das lasset fahren. Wird etwas Weiteres vonnöten sein, so wird es euch Gott offenbaren (Phil. 3). Unser Heil steht nicht in Worten, sondern in der Kraft Gottes. Diese allgemeinen Gedanken zeigen schon Capitos innig frommen, aufs Wesentliche, Praktische und Erbauende gerichteten, der Grübelei und Disputiersucht abholden Sinn.

Auch die Taufe betreffend, bemerkt Capito, sind unnötige Fragen aufgebracht worden, die für uns kein Gewicht haben, da unser Thun in heller unzweifelhafter Schrift gegründet ist. „Wir haben gelert, das, die in den Herrn Jesum getaufft sein, die sein eingeleibt seinem Tod unn durch den Tauff mit im gestorben unn begraben unn in seiner Uffersteung zum newen Leben ufferstanden. Deßhalb ist Geprauch des Tauffs in dem, das wir dem alten Adam stetiglich absterben, welches Sterben weren soll, solang disses Leben weret. — Und zum Tauff gehöret nur Wasser und disse Wort: Ich tauff dich ꝛc. Das ander alles sein Zusätz, von Alten zu Zierung des Tauffs usbrocht. Wir underlassen den Chrisam und das Öl, wo Leut kommen, die es leiden mögen, da solich Ding bey uns die Gnad des Tauffs verdunkeln. Man achtet höher den Chrisam und das Öl, so der Weihbischoff mit seinen Weihsprüchen bezaubert hat, weder des schlechten Wassers, das Gott durch sein Wort gesegnet hat. Darauß auch gefolget, daß der un-

verständig Hauff die schwachen Kinder noch ein mol in der kirchen taufft, die on Chrisam und Öl, im Hauß von den Weibern zuvor getaufft sein. Wenn Gelegenheit und Zeit es erfordern, wöllen wir näher uff das Wort tringen unn den ganzen vorhack (?) uff christlich Weiß bessern. Jtzt treiben wir allein den Geprauch und Übung des Tauffs, daruff die Hauptsumme besteet. Wir befragen uns nit, uff welche Zeit unn was Alters man die Kind tauffen soll, sytemal Gott seine Gnad und Gaben übernatürlich verleihet, und der Herr den Gichtprüchigen uff den Glauben der die in trugen gesundt gemacht hat. Wo wir kein hell Wort haben, underlassen wir zu forschen; so etwas weiteres von nöthen ist, wurt es Gott wol offenbaren."

Von Zweifeln an der Berechtigung der Kindertaufe bemerkt man also keine Spur. Dieselbe wird vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt, ihre typische und paränetische Bedeutung für das Christenleben betont und nur eine abergläubische Wertschätzung des Zeichens als solchen und noch mehr der schriftwidrigen Anhängsel abgelehnt. Noch freimütiger äußert sich Bucer, der im Namen der sämtlichen Straßburger Prediger ein Schreiben an Luther in Sachen Karlstadts abgehen ließ. Man vermisse zwar an letzterem manche christliche Stücke. Aber alle schriftkundigen Leute, sowohl hier, als in Basel und Zürich, seien gar nicht so weit von seiner Meinung entfernt. Den Zwist, die Kindertaufe betreffend, sagt das Schreiben: „Die Taufe ist ein äußerliches Ding. Den Unterrichteten taufen, so daß er Christum bekenne, wäre wohl schriftgemäßer und würde den Irrtum von der Gefahr des Seelenheils der Nichtgetauften zerstören." Doch wollten sie sich dem allgemeinen Herkommen fügen: „wenn nur dann auch eine gewisse Zeit festgesetzt würde zum Unterrichte derjenigen, die wir, so viel uns erinnerlich, getauft hätten". (Baum a. a. O., S. 285.) Capito war offenbar viel bedächtlicher und langsamer im Urteilen; er schrieb am 31. Dezember 1524 an Zwingli: „Die Frage, betreffend die Kindertaufe, wollen wir noch gründlicher prüfen. Hier tauchen solche auf, welche sie verwerfen, aber aus dem ungebildeten Volk, wie ich glaube durch

gewisse Schriften, die ich noch nicht zu sehen bekommen habe, aufgeregt. Die niedere Klasse nämlich neigt allzu sehr zu Neuerungen. Wir werden einträchtigen Schrittes mit Dir zu wandeln trachten, dessen Glauben, Treue und kluge Vorsicht wir gründlich kennen gelernt haben." Man begreift indessen, daß für eine so innerliche, alles bedächtlich verarbeitende Natur wie Capito, trotz aller anfänglichen Zurückhaltung, nachgerade doch ein Standpunkt etwas Bestechendes bekommen konnte, der dem in seiner reinen Äußerlichkeit wenig Befriedigung darbietenden sakramentlichen Zeichen einen tiefen und lebensvollen Gehalt gab, indem er es mit dem Bekehrungsakt in die innigste Wechselbeziehung brachte. Man begreift ferner, daß, wie sich sogleich zeigen wird, andere dies bald herausfühlten, während es ihm selbst noch lange unbewußt blieb. Denn für einmal war er von der Macht der Tradition noch zu sehr beeinflußt, als daß er sich erlaubt hätte, an dem Institut der Kindertaufe zu rütteln. Am 20. November 1525 schrieb Capito an Zwingli, in Straßburg sei die ganze Gemeinde über die Taufe wohl unterrichtet; man knüpfe die Heilskraft nicht ans Element, sondern betrachte die Taufe als Aufnahmeritus für die künftig Gläubigen, ziehe zur Begründung die Beschneidung herbei und die Schriftaussagen über den Samen der Verheißung und über Christenkinder; daneben sei man eifrig im Unterrichten. Anders behauptet Capito nie gelehrt zu haben, wenn man ihn schon wiedertäuferischer Anschauungen wegen verdächtigte. „Intentis enim scopo Christianismi qui vacaret de externis tantopere cogitare? Nos justum scimus fide sua victurum; illi argutuli, ut vim spiritus sibi occultam declarent, aquis pauculis ac tempori destinato alligant." (Zw. Opp. VII, 438.) Aus zwei Gründen, schreibt Capito im Februar 1526 an Zwingli (Opp. VII, 469), seien sie in Straßburg für die Kindertaufe: 1) damit nicht an die Stelle evangelischer Freiheit eine „necessitas" trete; 2) weil dieselbe sehr nützlich sei als stimulus und Anknüpfungspunkt für den späteren Unterricht. Und wohl mit Bezug auf Zwinglis mittlerweile erschienene Schriften bemerkt er Ende 1525 in einem Briefe an jenen (Opp. VII, 441): „Nostra fides de baptismo tuae per omnia convenit."

Allein das Einverständnis wurde bald getrübt [1]), indem Capito anfing, sehr stark zu den Wiedertäufern hinzuneigen. In einem Briefe vom 18. August 1527 (Opp. VIII, 84) redet er zwar noch von Übereinstimmung, doch so, daß man die kommende Differenz schon deutlich herausfühlt. „Betreffend die Kindertaufe", schreibt er, „ist zwischen uns, wenn ich nicht irre, die innigste Übereinstimmung. Nach Herausgabe des Elenchus werden wir die Sache aufs neue erwägen und unser Ergebnis aufs beförderlichste Dir mitteilen. Wenn wir in irgendetwas auseinandergehen sollten, so hat es mit Liebe und Demut zu geschehen. Denn wie wäre es möglich, daß das Band des Geistes, der uns zusammenhält, durch Meinungsverschiedenheit zerrissen würde? Ich wenigstens, wenn ich Anderer Lehren noch nicht verstehe, lehre die meinigen ohne Sticheln, ja ohne voreiliges Verdammen eines Größeren, als ich bin, und lege mich aufs Gebet, bis daß ich verstehe, was meiner Fassungskraft entgangen; denn ich halte mich nicht dafür, daß ich es schon ergriffen habe." Aus dem Eingange des gleichen Briefes ist ersichtlich, daß jener Martinus Cellarius [2]), früher namentlich heftiger Gegner der Kindertaufe und darum bei Luther in Wittenberg in Ungnade gefallen, aber auch jetzt noch nicht ungefährlich, wenngleich mehr zurückhaltend und gegen den rohen Anabaptismus Front machend, daneben durch seine liebenswürdige Persönlichkeit und versöhnliche Stimmung bestechend, den Capito beeinflußt und ihm stark imponiert [3]). Im September erhielt Capito Zwinglis Elenchus. Er ist darüber hoch erfreut, rühmt vieles, z. B. die tüchtige Schriftforschung, die sorgfältige Erwägung des ewigen Testamentes, das Absehen auf die Verherrlichung Gottes, bemerkt aber dann: Verum de summa nondum pro-

---

[1]) Vgl. zum Folgenden die lebendige, von allgemeineren Gesichtspunkten ausgehende Darstellung bei Baum a. a. O., S. 380ff. 406ff.

[2]) Seiner geschah schon in dem Artikel über Ökolampads Stellung zur Kindertaufe Erwähnung („Stud. u. Krit." 1883, S. 172f.). Er nannte sich bald „Cellarius", bald „Borrhaus". Bei Baum heißt er „Keller". Sonst kommt auch die Schreibart „Kellner" vor.

[3]) Totus a Deo dependet, alienissimus a morbis animi, qualibus ego et mei similes detinemur (Opp. VIII, 83).

nuntio. Utar permisso, collatis meis ex jure summo decernam (d. h. wohl: meine Resultate vergleichend, werde ich nach dem höchsten Recht [doch wohl: nach der Schrift] den Entscheid fällen), nihil tribuens neque amore (nicht amori?) Tui, quo ardeo, neque autoritate ista tua maxima (nicht autoritati tuae maximae?) [1]). Nam sententia ad te privatis literis referetur, ut judicis vanitatem amice et absque aliorum motu retundere queas, tametsi non ita longe dissidemus omnemque ansam dissidendi fere praeripueris arte pariter atque viribus. Celerior est Bucerus, pro te modo facit pedibus manibusque. Man kann über des Cellarius' Einfluß, der offenbar dahintersteckt, gar nicht zweifelhaft sein, wenn man in einem Briefe Bucers an Zwingli vom 26. September (Opp. VIII, 96 f.) liest, er, Bucer, zwar teile vollkommen Zwinglis Ansicht von der Schriftmäßigkeit der Kindertaufe, und er gäbe viel drum, wenn Cellarius auch davon überzeugt wäre: allein dieser sage, das Richtige sei die Taufe der Erwachsenen, und nur vorläufig könne „aus Liebe" die Kindertaufe geduldet werden, bis die Gemeinen eines besseren belehrt seien. Und wenn man ihm die Beschneidung entgegenhalte, so sage er, diese sei ein typus der electi, die sogleich im Mutterleib geheiligt werden. Dennoch sei Cellarius gemäßigt, würde sein eigenes Kind auch taufen und nie gegen Zwingli schreiben [2]). Doch meint Bucer hier noch, so lange Cellarius in allem Übrigen übereinstimme und tadellos lebe und die Wut der Anabaptisten mißbillige, sei kein Grund, sich von ihm loszusagen. — Am 29. März 1528 (Opp. VIII, 153 f.) übersendet Capito Zwingli seinen Kommentar zu Hosea, worin er des Cellarius mit Begeisterung, daneben freilich auch Zwinglis gedenkt. Er redet im Begleitschreiben von „minutiae quaedam".

---

1) Die Ablative lassen sich übrigens auch erklären: keine Zugeständnisse machend, weder aus Liebe zu dir, von der ich doch entbrenne, noch um deines hohen Ansehens willen.

2) Hier folgt folgende schmeichlerische Begründung: „Quia visum sit Domino, Te (Zwinglium) modo in ecclesia mysteria sua dispensare, quae et felicissime dispenses, quamquam hac in parte nos Tecum hallucinari non dubitet."

darin sie differieren, die aber „caritatis summam non vitiabunt“. „In exaltato Christo“ besteht ja die vollkommenste Glaubenseinigkeit. Bucer habe nur wenig Ausstellungen gemacht. Nachher ist noch von solchen die Rede, die nicht ungern eine Differenz zwischen ihm und Zwingli herausbringen würden, aber umsonst, doch scheint es sich auf andere Lehrpunkte zu beziehen. Ein Brief Bucers an Zwingli vom 15. April 1528 (Opp. VIII, 161) giebt über diese verhüllten Andeutungen die erwünschte Aufklärung [1]). Capito wurde von Cellarius immer mehr bearbeitet, u. a. auch mit Bezug auf die Kindertaufe belehrt. Von Bucer schlossen sich beide, keinen Widerspruch ertragend, immer mehr ab. Doch versprach Capito, nichts gegen Bucer zu lehren. „Darauf bauend“, schreibt letzterer, „stärkte ich in meinen Vorlesungen die Brüder und verwahrte sie gegen die Erfindungen des Cellarius. Denn schon hatte diese Capito in zwei Vorlesungen ausgestreut, und da ich gehört hatte, man sage, daß wir alle hier mit Cellarius es halten (wozu Capitos lobendes Vorwort zu des Cellarius Buch Veranlassung gegeben), habe ich in meinem Kommentar zu Johannes die Kindertaufe verteidigt. Ich hatte Capito zum voraus gesagt, daß ich das thun werde; doch weiß ich nicht, wie er und Cellarius es unter sich ausgelegt haben. Kurz, Cellarius hat in Gegenwart Capitos auf offenem Markte mich ins Gesicht geschmäht, daß ich Lästerliches lehre, und es fehlte wenig, so hätte er mich geschlagen, er, ein Knäblein, den Riesen! So sind solche große Geister ihrer selbst mächtig!“ Capito sucht das dem Jähzorn zuzuschreiben, aber jene Schmähung war nicht ein Kind des Augenblicks, und noch nicht hat Cellarius seine Schuld anerkannt. Nach allem dem ließ Capito sich hinreißen, die Kindertaufe und anderes, uns entgegen, zu bekämpfen, Wort für Wort in seinem Kommentar zu Hosea meine Äußerungen widerlegend, wiewohl mit Verschweigung meines Namens. Ich stellte den Mann zur

---

[1]) Est autem aliud, mi Zwingli, quod in sinum tuum effundere coegit aegritudo animi mei: Quod verebare tu, id accidit. N i m i a consuetudine imposuit Capitoni nostro Cellarius, h o m o v e r e s p i r i t u C a t a b a p t i s t a r u m c o r r e p t u s.

Rede, daß er dies ohne mein Wissen gethan, während wir früher alles mit einander besprochen. Er antwortete, das sei sein Glaube, und er sehe nicht ein, wie die Propheten anders ausgelegt werden könnten. Aber was sollte ich thun? Das Buch war herausgegeben, und wegen unserer Differenz schien schweres Ärgernis unausbleiblich. Ich überwand mich selbst und knüpfte aufs neue und freundlicher noch mit ihm an, ob ich ihn vielleicht von Cellarius und den andern Katabaptisten abwendig machen könnte; denn auch diesen schloß er sich schon an, um sie vorgeblich damit zu gewinnen. Indessen sind sie sein Verderben." Bucer entschuldigt dann übrigens Capito wegen lang andauernder Schlaflosigkeit und täglicher Beschwerden, erklärt daraus seine Verstimmung und Verwirrung, rühmt sonst seine lautere Frömmigkeit und seinen Eifer für die Einigkeit der Kirchen, konstatiert seine große Verehrung für Zwingli und Ökolampad und bittet schließlich ersteren um briefliche Intervention in ernstem, aber freundschaftlichem Ton, indem er sich davon nicht wenig verspricht. Auch an Ökolampad hat er das gleiche Ansuchen gestellt, sonst aber von der Sache geschwiegen. Er macht Zwingli hauptsächlich auf den Schluß des Hosea-Kommentars und auf ca fol. 50 [1]) aufmerksam, bemerkt übrigens am Schluß noch, es scheine Capito gereut zu haben, „und wenn ich nicht irre, so benimmt sich Cellarius auch gegen ihn selber so, daß er merkt, der Geist, dessen jener sich rühmt, stamme nicht vom Himmel."

Was nun den Kommentar zu Hosea betrifft, so findet sich darin allerdings keine ausdrückliche Bestreitung der Kindertaufe und mag in dieser Beziehung Bucer einigermaßen übertrieben haben, doch läßt sich eine Gleichgültigkeit gegen dieselbe immerhin zwischen den Zeilen lesen. Am Schluß des Kommentars ist es eigentlich Capitos Definition der wahren Kirche, zufolge welcher die Kinder — auch wenn getauft — ausgeschlossen zu sein scheinen. Sie lautet: Ecclesia

[1]) Diese Verweisung stimmt wenigstens nicht in der Oktavausgabe und eine andere ist mir nicht bekannt. Alle bezüglichen Äußerungen, die ich auffinden konnte, sind unten zusammengestellt.

Christi externa proprie est civitas eorum, qui fidem in Deum et dilectionem mutuam per Christi spiritum ex animo profitentur. — Alioqui Diaboli regnum, non Dei esset. „Nur der inwendige Geistesbund hält die Gemeinschaft, die Kirche zu heißen verdient, zusammen." Bloß καταχρηστικῶς kann vielleicht (forte) so genannt werden: „quae carni et sanguini videtur sed spiritualibus non videtur, qui sciunt, electos intus coelesti, foris corporali convictu inter se consuescere solere." Bloß an die electi schreiben die Apostel, bloß diesen gelten die Epitheta „vocati, sanctificati" etc., von den andern reden sie immer als von solchen, die draußen sind. Wenn Capito zugiebt, daß die ecclesia externa noch unrein sei, so denkt er dabei an die Mängel der electi, denn er sagt: „nescimus aliam ecclesiam quam quae ex spiritu orta spiritu gubernetur et eodem consistat. Ecclesia, sive internam sive externam dixeris, universa sponsa Christi est, quam a stercore hypocriseos in dies expurgat."

Also nicht einmal alle electi gehören schon zur eigentlichen Kirche, Capito sagt von Kindern und Selbstgerechten, gesetzt auch, sie seien erwählt, weil jene ihr Vertrauen noch auf gar nichts, diese nicht auf Gott und Christum, sondern auf sich selbst setzen: „Necdum regnant, neque bonis haereditate debitis potiuntur, Christiani itaque nondum sunt, quia cum Christo nondum regnant." Das schließe aber natürlich die christliche Erziehungspflicht nicht aus, Esau sei auch nicht ausgestoßen worden. — Mit dem allem halte man nun zusammen, was Capito, ohne auf die Kindertaufe irgend Rücksicht zu nehmen, ebenfalls am Schluß des Kommentars über die Bedeutung der Taufe überhaupt sagt: Sie ist ein Zeichen der Wiedergeburt und ein Zeugnis derselben. Proinde per aquam fit, ut intelligas motas aquas cordis et auspicatum esse per Christum internum cordis lavacrum, quo novamur in diem. Da die Kirche (auch die äußere) von dem einen Geiste geboren, regiert und konserviert wird, beruht sie nicht auf den Sakramenten, sondern mit diesen mystischen Zeichen (dadurch wir das, was schon in uns, bezeugen) dienen wir lediglich

dem Nächsten. Usus talis signorum nihil confirmat, sed ecclesiae me esse confirmatum certe ut per primitias Spiritus confirmandum in dies declaro. Contestatio fidei meae stabilit et solatur alios (Rom. I) sed electos. Man bemerkt, wie hier Zwinglische Gedanken ganz ins Subjektive gewendet sind [1]). „Die Hauptsache sei das innerliche Reich Christi, und die Sakramente bekämen erst Wert und Wahrheit, wenn sie einen darauf gerichteten Sinn bekundeten (und also im Glauben benützt würden). — Gegen Überschätzung des äußerlichen Zeichens ist die Stelle gerichtet: Neque lotio subitaria facileque dissimulabilis fidelis custos diuturnitatis videtur, sed ea tamquam nota auspicati intus spiritus pro tempore in hoc insignimur, ut significemus aquas internas commotas esse et futurum progressum spiritus, qui praeteritis benefactis oblivione sepultis nos ad meliora continuo promoveat.

Die bezüglichen Passus, auf welche Bucer außerdem noch hindeutet, sind folgende [2]): Quibus symbolis (Taufe und Abendmahl) rite participant qui primitiis spiritus participant. Dies schließt, streng genommen, die Kindertaufe aus. — Auch über die Anabaptisten sich auslassend bezeichnet es Capito als dringend nötig, ut principio consideremus, quam vere geramus mortificationis et resurrectionis symbolum, baptismum inquam. — Qui sub durissima tyrannide (geht auf das Papsttum) cum Christi confessione confirmant anabaptismum, sine malitia peccant si peccant. Quod eodem signo non in argumentum separationis ecclesiarum utantur sed loco tesserae habeant, quo testantur, se esse eos, qui audito verbo regni fidem dederint vitamque deponere sint parati pro eo, qui morte sua nos in veram vitam asseruit. Man müsse übrigens für sie beten. Sie seien schwach und „gewissen nicht verstandenen Schriftworten allzu ängstlich anhangend".

Vergleicht man nun damit Bucers Ausführungen in seinem Kommentar zum Evangelium Johannes, so kann man allerdings

1) S. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 213 ff.

2) Capito, Comm. in Hos. (Oktavausgabe). Argentorati 1528. p. 156. 178.

begreifen, daß er nicht zufrieden war, ob er sich gleich allzu empfindlich zeigte. Nach ihm ist die Wassertaufe solennis in regnum coelorum, id est ecclesiam hic etiamnum peregrinantem[1]), inauguratio, qua significatur, ut quis vere civis sit coelorum opus esse, ut spiritu sancto per Christum lustretur et initietur, quo sibi totus moriatur, vivat autem Deo (p. 416). Gott habe die Wassertaufe durch Johannes eingesetzt und die Kindertaufe schon durch die Beschneidung gebilligt; er wolle offenbar, daß „plurimi" in seine Kirche kämen. Sie habe sich dadurch praktisch bewährt, daß durch sie eine gewisse christliche Erkenntnis und ein Respekt vor dem Christentum bei den Massen sich erhalten. — Daß Capito in der That nicht ganz mit Bucer übereinstimmte, scheint auch aus des letzteren Äußerung zu erhellen: Die mortificatio, die die Taufe bedeutet, ist nicht des Erwachsenen, sondern des Geistes Werk, und diesem übergiebt man die Kinder durch die Taufe zu diesem Zweck. Hat auch Capito das erstere gewiß nicht geleugnet, so trat ihm doch die menschliche Thätigkeit und deren Bezeugung mehr in den Vordergrund. Namentlich aber lehnt Capito die Parallelisierung mit der Beschneidung ab, wie er überhaupt zwischen Altem und Neuem Bund wenig Gemeinsames anerkennt. Bucer hingegen wirft den Anabaptisten vor, daß sie gänzlich übersehen: Baptismi usum, ut elementum mundi est, non aliunde rectius peti quam a Mose, hujusmodi externorum proprio doctore ac velut elementario quodam praeceptore[2]). Wenn man sage, die Zeremonieen des

---

[1]) Ähnlich spricht sich Bucer in einer Schrift vom 2. Juli 1527 aus „Getrewe Warnung der Prediger zu Straßburg [Capito konnte jedenfalls nur mit Mentalreservation beitreten] vor den Artikeln, so Jakob Kautz, Prediger zu Worms hat ausgehen lassen): In den Evangelien heiße die Gemeinde, wie sie hier äußerlich versammelt sei, das Reich Gottes und das Reich der Himmel (Matth. 5, 19; 13, 24. 47). V. 41 namentlich zeige klar, wie dies Reich beschaffen sei, das Jesus meine. Dies Reich sei den Kindern ausdrücklich zugesichert; warum sie also nicht wie im Alten Bund durch das Bundeszeichen in dasselbe aufnehmen?

[2]) Natürlich bleibt es nach Bucers Meinung oberster Kanon, daß der

Alten Bundes seien mit Christi Ankunft in jeder Hinsicht aufgehoben, die Kinderbeschneidung habe die Begnadigung derer bedeutet, die „an der Bosheit Kinder" seien, alles sei nun geistlich, dann habe auch das „externum verbum" eigentlich keinen Raum mehr [1]).

Daß Capito zwar eine bedächtliche und langsam prüfende, aber nicht rechthaberische Natur war, und daß Bucer aus Ungeduld ihn einerseits persönlich ins Gedränge brachte, anderseits in seiner Beurteilung Zwingli gegenüber ihm Unrecht that, ist kaum zu verkennen [2]).

Gebrauch des Äußerlichen dem Glauben gemäß (also frei von allem Werkvertrauen) und der Liebe förderlich sein müsse. Erst dies vorausgesetzt, kann Moses Lehrautorität bekommen.

1) Aber Bucer selbst schrieb noch in der Schrift „Grund und Ursach" vom 26. Dezbr. 1524: „Daß wir noch diese zwei Zeremonieen haben, Taufe und Nachtmahl, ist etwas Gesetzliches, wie wir denn noch zum Teil, sofern wir noch mit dem sündlichen Leib bekleidet sind, unter dem Gesetze sind. Was dem Neuen Testament eigentlich zugehört, das im Gesetz Mosis und den Propheten bezeuget worden, ist eitel geistlich Ding, als da ist die Taufe Christi durch den Geist und das Feuer und das geistliche Nießen des Fleisches und Blutes Christi. — Und in der Apologia vom Jahre 1526: „Quanto remotius ab umbris corporeis est novum testamentum et veteri spiritualius, tanto minus momentum ad religionem nostram quam priscorum habeant externa illa symbola oportet" (p. 12). Und wieder in der Schrift „Grund und Ursach rc.": „So wir den weltlichen eusserlichen Dingen sollen abgestorben sein, sond uns auch alle Ding auff das Geistlich, das ist rechten Glauben und wore Lieb richten und allweg im Herzen haben: der Geist macht lebendig, das Fleisch ist kein Nütz" (vgl. unten S. 514). In der Schrift „Handlung in dem offentlichen Gespräch gegen Melchior Hofmann" vom Jahr 1533 bemerkt Bucer, „es seien der Zeremonieen für Israel mehr gewesen, weil das heiße Klima größere Lebhaftigkeit mit sich bringe, und weil dies Volk eines kindlicheren Geistes; im Neuen Bunde hingegen seien die Zeremonieen spärlicher, weil Gott seinen Geist, den innerlichen Meister vollkommen habe mitteilen wollen".

2) Wie demütig klingt seine Äußerung, den Hosea-Kommentar betreffend, in dem Briefe an Zwingli vom 22. April 1528 (Opp. VIII, 166): „Unsern Hosea magst du lesen und daraus meine Anfechtungen kennen lernen; denn wenn ich etwas anderes sage, als es dem Sachverhalt und der Wahrheit oder der bisherigen Behandlungsweise gemäß, so schreib es nicht bösem Willen, son-

Zwingli ging auf das Interventionsgesuch ein und schrieb am 17. Juni 1528 (Opp. VIII, 192) an Capito und Bucer, er habe von der Meinungsverschiedenheit gehört, über Cellarius sei sein Urteil immer ein ungünstiges gewesen, indem er ihn stets für einen ehrgeizigen Menschen mit seltener Verstellungskunst gehalten, sie beide aber sollten wie Theseus und Pirithous, David und Jonathan fest zusammenstehen.

Schon am 24. Juni (Opp. VIII, 194) kann Bucer Zwingli berichten, daß seine kluge und glückliche Intervention bei Capito einen günstigen Eindruck gemacht, des Cellarius' zweifelhafte Übergeistlichkeit und der Katabaptisten unverantwortliche Gottlosigkeit habe bewirkt, daß „das Unsrige bei Capito wieder in höherem Preise stehe, obgleich er's noch nicht ertrage, wenn man die Kindertaufe mit unsern Gründen rechtfertige". Doch widerstehe er tapfer den Katabaptisten, wenn diese die Kindertaufe verdammen, er selbst nämlich wolle hierin Freiheit lassen, obgleich er persönlich noch von ihrer Abschaffung träume. Zwingli möge sich's nicht verdrießen lassen, wieder zu schreiben: er vermöge alles über Capito. Auch Ökolampad ersucht am 1. Juli (Opp. VIII, 195) Zwingli hierum, weil die baslerischen Wiedertäufer, durch Capitos „etwas mildere Beurteilung der Sekte frech geworden, denselben prahlerisch den ihrigen nannten"; „fortasse", fügt er bei, „hoc Cellario debebimus". — Am 31. Juli sodann (Opp. VIII, 208 f.) spricht sich Capito selber in einem Briefe an Zwingli über sein Verhältnis zu den Katabaptisten dahin aus: Mit den Häuptern derselben, die mit Ränken umgehen, habe er nichts gemein und werde von ihnen auch geflohen; aber dann gebe es auch Aufrichtige, die sich belehren und gewinnen lassen, wenn man freundlich mit ihnen umgehe. Wenn ein Anabaptist von ihm Ersatz für einen Balthasar oder Denk hoffe, so irre er sich sehr; denn, auch diese feindselige Gesinnung bei ihm vorausgesetzt, so sei er viel zu sehr gelassener und bedächtlicher Gemütsart (naturae et ingenii

---

dern meiner Schwachheit zu, welche, redlich auf die Wahrheit bedacht, nicht anders konnte. Dich, durch den uns der Herr so Großes geschenkt, und deine Schriften verehre ich wie billig aufs höchste."

dejectio) und würde nichts ausrichten, dazu brauche es einen Arroganteren, Streitsüchtigeren und Ehrgeizigeren. In dem freundlichen Entgegenkommen bei Wohlmeinenden stimmten sie ja wohl überein, nur daß der eine schneller als der andere die Künste der Übelwollenden durchschaue. — Auch über die eingetretene Spannung äußert sich Capito sehr gelassen: Unter uns besteht die alte Eintracht und wird stets Bestand haben, wenn Christus, der Urheber des Friedens, dem wir alle in einem Geiste, jedoch mit verschiedenen Gaben dienen, Gnade giebt. Daß etwelche Meinungsverschiedenheiten — ein Streit ist es nicht — dazwischengetreten, schadet nichts, und wir werden dadurch keineswegs beunruhigt, weil wir wissen, daß ein jeder seiner persönlichen Überzeugung folgen muß, nur daß es mit Gottes Ehre und mit dem Wesen des Glaubens übereinstimme; wiewohl wir es uns überhaupt nicht groß angelegen sein lassen, es in unserer Kirche in der Lehre so hoch zu treiben, sondern vielmehr uns darum bemühen, daß sie durch Glauben und Liebe stark sei. — Schon am 6. August (Opp. VIII. 211) kann Ökolampad Zwingli schreiben, er vernehme von Bucer, es seien Capito die Augen aufgegangen, und er traue auch dem Cellarius nicht mehr so ganz; zwischen ihm und Bucer sei kein „dissidium“ mehr, wohl wünsche Capito noch die Abschaffung der Kindertaufe, aber er greife letztere als eine Sache der christlichen Freiheit nicht an. Hiermit war der Zwist beigelegt. Was ihm besonderes Interesse verleiht, ist der unverkennbare Konnex von Capitos Abneigung gegen die Kindertaufe mit seinem eigentümlichen Kirchenbegriff (Gemeinde des Geistes und der πνευματικοί, unabhängig von der natürlichen Abstammung, nicht aber Heilsanstalt) und mit seinen abweichenden, radikaleren Ansichten vom Unterschied, resp. Gegensatz zwischen Altem und Neuem Bund.

Von Interesse muß eine Kundgebung Capitos aus der Zeit nach überwundener Krisis sein. Eine solche liegt in seinem 1529 herausgegebenen „Kinderbericht und Fragstück vom Glauben“ vor. Wir begegnen hier im allgemeinen den nämlichen Gedanken, wie sie beide Straßburger Reformatoren schon früher in Übereinstimmung mit Zwingli zum Öfteren entwickelt. „Der Sakrament und

Zeichen bediene sich ein Christ seinem Nächsten zu gut aus Liebe, denn abgesehen von dieser sei ihm kein Gebot gegeben, und er setze aufs äußerliche Thun kein Vertrauen." Hiermit ist in gewohnter Weise, wie sie den Straßburgern eigentümlich ist, das opus operatum verneint, der freie evangelische Gebrauch aber im Interesse der Erbauung, des Kultus und der christlichen Gemeinschaftspflege statuiert. Auf die beiden Sakramente sodann speziellen Bezug nehmend bemerkt Capito, „durch den Tauf werde der Christ in die christliche Gemeinde aufgenommen, darin er vorher schon sei durch die Wahl Gottes und Annehmen des Geistes Gottes; durch das Nachtmahl aber bezeuge er seinen Glauben und seine Liebe vor dem Nächsten; denn keine Kreatur stärke das Herz und den Glauben. Wenn geschrieben stehe: Alle, die auf Christum getauft sind, haben Christum angezogen, so gelte das vom Tauf Christi, welcher im Geist und Feuer die Gewissen von Sünden reinige, welchen die äußere Taufe bedeute, und welchen Paulus darum ein Bad der Wiedergeburt nenne, weil das äußere Zeichen aufs kräftigste an die innerliche Besserung mahnen solle." — Es entspricht eigentlich nur dem milden Sinn Capitos, wenn er nun fortfährt, „man solle alle taufen, von denen man nach der Liebe, die alle Dinge glaube, bis sie das Widerspiel sehe, hoffen möge, daß sie zum Bunde Gottes gehören. Das dürfe man aber mit Bezug auf die Kinder laut Gottes Verheißung an Abraham und dank dem die Kleinen segnenden Jesus." Auf die Einwendung des durch Fragen und Bedenken den Schüler bisweilen in die Enge treibenden Lehrmeisters: „Das Annehmen durch ein äußerlich Zeichen möcht fust bequemer geschehen", läßt Capito den Schüler antworten: „Ich weiß nicht; das ist aber jetzund am geschicktsten, das ohne Schmälerung der Ehre Gottes (d. h. ohne Beeinträchtigung des wahren Glaubens) friedlich und besserlich (also im Interesse der Liebe) gebraucht wird. Ein besonderes Gebot sei nicht nötig. Wir haben das eine Gesetz der Liebe, die meistert alles Äußerliche, das fust den Christen alles frei ist. Also ist uns auch das Nachtmahl nicht geboten, sondern der Herr sagt: ‚Das thut, so oft ihr es trinket.'[1]). Wir haben

[1]) Capito scheint damit doch nur sagen zu wollen, das Nachtmahl-halten

keine äußerliche notwendige Ordnung, denn, wie gesagt, das die Lieb on alle andern Gebot von Nöten macht; wir seindt ja frei von allem Zeitlichen." Auf die Einwendung, wie den Kindern die Taufe aus Liebe gegeben werden könne, da sie ihnen nicht zur Besserung diene, erhalten wir die Antwort, ihr Nutzen sei ein vielfacher: sie erinnere an die Güte Gottes, der den Kindern Vater sein wolle, sie ermahne zu christlicher Erziehung, sie biete einen Anknüpfungspunkt zu um so kräftigerer späterer Einwirkung auf das Kindesgemüt: „Liebes Kind, du bist getauft und Gott ergeben; Gottes Kind bist du, gottselig sollst du leben. Das und das gebürte dir nit" u. s. w. Bei späterem Taufen könnte man die Gleißnerei nicht vermeiden; man hätte keine Gschrift, um jemand den Tauf abzuschlagen, und jeder Vater könnte ja sein Kind bringen. „Dieweil durch den Tauf das Annemen in christliche Gemein und sust nichts geschieht, wölche frei ist, sintemal sie eine Zeremonie des Neuen Testaments ist, mag und soll man den mitteilen als das Zeichen unserer Gemeinsam (denen) die wir an unserer Gemein glauben und halten und denen der Herr seine Händ auflegt u. s. w. Beweiset es nicht nachher, daß sie verflucht sind, so ist dies Wäschen ihnen kein Tauf gsein und ist so vil Wasser an ihnen verloren. Die Lieb understöt vil das kein Fürgang hat; denn Gott will Meister bleiben." Auf die Frage: Sind die getauften Kinder nicht Christen? antwortet Capito freilich auch jetzt noch: „Nein; der erwählten Kinder ist das Himmelreich[1]); aber ihr Bund mit Gott ist ihnen selbs noch nit eroffnet. Das Kind ist um des Taufs willen nit selbs gläubig, bis es dies actu wird." Wenn nun der Schüler meint, die Verwerfung der Kindertaufe habe nach dem Gesagten doch auch viel für sich, so antwortet der Lehrer in charakteristischer Weise ausweichend: „Man sucht dergleichen vil Ursach zu beiden Teilen, die wol under-

---

sei für Christen nicht ein Gesetz und mit Bezug auf das „Wie oft" und anderes Äußerliche sei volle Freiheit gegeben. Auch Bucer bemerkt in der Schrift „Getrewe Warnung" vom Jahre 1527: der Neue Bund kenne eigentlich nur ein Gebot, Glauben und Liebe (1 Joh. 3); von Elementen seien wir frei; das Nachtmahl sei auch nicht geboten.

1) S. oben S. 471.

wegen bliben. Aber ein fromm gelassen Mensch siehet auf Lieb und Besserung an Gott aus dem Grund des Glaubens. — **Gott muß seine Kirch reinigen; du wirst es nicht ausrichten! Nit sei in des Herrn Geschäft zu vil fürwitzig!** — Summa: Du Christ sollst kein knechtlich Joch, kein Gebot annemen; du bist ein Herr auch des Sabbaths, den Gott so helle geboten hat, und erfüllest das Gebot Christi gar, wann du deines Nächsten Bürden trägst. Was du aber bezüget bist, daß es zur Besserung dient, das nimm an, gebrauche es auf besserliche Weis on Zertrennung und Eigenwilligkeit und sieh allein auf Gott durch Christum Jesum."

Man sieht aus diesem Kinderbericht deutlich, daß Capito zwar wieder zur Kindertaufe steht, immerhin aber im unverkennbaren Gefühl einer gewissen theologischen Unsicherheit es lieber vermeidet, sich in weitläufige Erörterungen über ihre Berechtigung einzulassen. Auf jeden Fall erkennt man hier wieder ganz Capitos Geist, wie er sich schon in dem Gutachten über den Streit zwischen Luther und Karlstadt ein Denkmal geschaffen; und wie man, die Krisis nochmals überschauend, bei des Mannes großem und aufrichtigem Ernst seine Skrupel an der Kindertaufe wohl begreifen kann, so begreift man nicht minder auch, daß er sie überwunden, sobald man seinen evangelisch milden, freien und weiten Geist, der es ihm zum Bedürfnis machte, die Thore der Kirche möglichst weit zu öffnen, seine Demut, welcher die an die Wiedertaufe sich hängenden dünkelhaften Prätentionen und sektiererischen Absonderungsgelüste [1]) zuwider waren, und endlich seine entschiedene Abneigung gegen eine rechthaberische Disputiersucht und gegen einen grübelnden Fürwitz in Betracht zieht.

Noch viel interessanter und charakteristischer als dieser Kinderbericht ist jedoch der Berner Synodus vom Jahr 1532 [2]), der vornehmlich Capito zum geistigen Urheber hat. Hier zeigt es sich wieder, daß dem Mann nicht sowohl eine genau fixierte, haar-

---

[1]) S. oben S. 472. 475 f.

[2]) Vgl. darüber Trechsel bei Herzog, Real.-Enc. (1. Aufl.) II, 85 ff. (2. Aufl.) II, 320 ff.

Sakrament ein geistleibliches Mysterium geworden, das Gott, geoffenbart im Fleisch, repräsentiert, und daran der persönliche Glaube sich nähren soll, also ganz der Calvinschen Anschauung entsprechend. Er will Äußerliches und Innerliches nicht mehr getrennt wissen. Der Gesichtspunkt, daß sich jemand dadurch gegenüber dem Nächsten als Christ ausweise, ist ihm so ganz in den Hintergrund getreten, daß er ihn nicht einmal erwähnt. Es muß dies nach der starken Betonung desselben noch im Kinderbericht auffallen. Allein mittlerweile war eben im Sommer 1530 die Confessio tetrapolitana überreicht worden, die schon den Wert der Sakramente für das eigene Glaubensleben in einer an Calvin erinnernden Weise zu würdigen wußte, wie allerdings (s. unten S. 520) noch deutlicher aus der Verteidigung als aus dem Bekenntnis selbst sich ergiebt; und auch Zwingli fing um eben diese Zeit wieder an, den lange Zeit ganz vernachlässigten Gesichtspunkt aufs neue zu betonen [1]). Die zum Anabaptismus neigende Phase in Capitos geistiger Entwickelung macht sich zwar noch bemerkbar in der immerwährenden Beziehung auf das gläubige Innenleben, in der Gleichgültigkeit gegen das Äußerliche als solches, in der Abneigung gegen das bloß Rituelle, gegen „bloße Zeremonie und Gepräng" (diese Motive hatten ihn ja einst bewogen, die Kindertaufe, in der er eben nur eine äußerliche Zeremonie hatte erblicken können, abzulehnen, ohne daß er darum das von den schwärmerischen und geistlich-hochmütigen Anabaptisten mit der Wiedertaufe getriebene Gepränge gebilligt hätte), in der Abweisung jeglicher Vermengung mit dem alttestamentlichen Satzungswesen. „Die Sakramente sind nit Ceremonien oder Kilchengepreng, welche die Hebräer חֻקִּים heißen, dann söliche sind Schatten und Figuren gewesen des zukünfftigen Christi, der jetz und by siner Gemein zugegen ist und blybt bis zu end der Welt [2]).

---

[1]) Vgl. m. Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre, S. 268 ff.

[2]) Kap. 23: „Nun meer wir heiter sechen, das uns Moyses mit siner Ceremonien und gebotten nüt angat, ouch das ein Christ nit hinder sich in den Moysen und in die Propheten zu wyssen sy, uff Moyse und der Propheten schlag sich ze gatten und ze arten, sunder der Christ wirt ermanet, das er allweg zuneme und wachse in erkanntnuß Jesu Christi."

Sunder es sind geheimnussen Gottes oder geheimnussen der Kilchen Christi, dadurch den Gläubigen von ussen fürgetragen wirt der Christus, so zugegen im h. Geist, die Hertzen schwangert und erfült. Also bitten wir den Allmechtigen, das er by uns die übung der Sakramenten zu einem waren Göttlichen Handel mache und nit ein Menschen Werck blyben lasse, das ist: das allweg die große geheimnuß Gott im Fleisch in uns lebe und uffwachse, wie er von ussen durch die Sakrament fürgetragen wirt."

Auch dadurch wird man an Capitos frühere Anschauungen erinnert, daß Kap. 20, wo vom Touff besonders die Rede, mit der charakteristischen Definition der Kirche beginnt: „Die Kilch ist, by der Christus wonet, und die er selbs erhaltet nach dem inwendigen Menschen"; daß er ferner die Sakramente zu dieser (der unsichtbaren) Kirche in Beziehung setzt, ganz entgegen sonstiger reformierter Übung: „Diser Kilchen Sakrament sind nit blosse zeichen, sonder zeichen und heimlich Krafft Gottes zuglych mit einander, als der h. Touff, darinn der Diener mit Wasser und Christus zuglych mit synem Geist töuffet", und daß er dann die Kindertaufe gewissermaßen als eine besondere Kategorie, wobei der volle Begriff des Sakraments zunächst nicht zur Verwirklichung kommt, aufführt: „Aber wir touffen unser Kind also, daß wir sy durch unser töuffen zur Gemein Gottes von ussen annemmen, guter Hoffnung, der Herr werde nach syner ewigen güte hienach syn Ampt by inen ouch ußrichten und sy mit dem h. Geist wahrhafftig töuffen, und haben sölichen Kindertouff für ein war Sakrament". Letzteres soll offenbar die Kindertaufe dennoch als ebenbürtig hinstellen. Ihr gutes Recht beruht auf der Berechtigung jener Hoffnung. Zur weiteren Rechtfertigung heißt es sodann wie gewohnt: „Dann unser Gloub ist über das ußwendig und über Statt (Ort) und Zyt." Ferner wird ihr erbaulicher Wert für den erwachsenen Gläubigen hervorgehoben: „im ist er sölicher geheimnuß ein erinnerung, dann derselbig ist uß der waren Gemein Christi" (hat also das Geheimnis in sich erfahren und besitzt mithin ein geistliches Verständnis für die Taufe, so daß derselben beizuwohnen und dadurch an die eigene

Taufe erinnert zu werden für ihn erbaulich, tröstlich und erwecklich ist). Beim Kinde hingegen hat der Akt wesentlich prophetische Bedeutung. Immerhin heißt es auch von der Kindertaufe ausdrücklich, sie sei „ein Sakrament der Kilchen und groß Geheimnuß Gottes und nit ein blosse Ceremony, sittenmal wir Christen syn“ (und also nicht mehr an Figuren und Schatten gebunden); vielmehr wird uns durch das Sakrament wahrhaftig unser Glaube vergegenwärtigt („zugegen fürtragen“?) und erfrischt, was „in dem Kind wol noch nit im werck angelegt ist, aber by uns, die zugegen im Handel syn, ist es angelegt. Und wissen, daß wir durchs Sakrament den Handel Gottes fürbilden, wie er für uns und by uns angelegt ist und nit wie er für Gott in ewigkeit bestat. Darum der Touff begrabet mit Christo und erweckt mit ihm uff.“ Man sieht, die lebendige Beziehung auf das innerliche Gnadenwerk bleibt Capito immer die Hauptsache, die Bedeutung für das sittliche Glaubensleben giebt der Taufe überhaupt erst einen Wert; um Gottes willen wäre das Sakrament nicht nötig, weshalb auch, was freilich erst später zur Sprache kommt, für ungetauft sterbende Kinder keine Gefahr besteht. So soll denn jene Beziehung auch, wo es um die Kindertaufe sich handelt, wohl im Auge behalten werden, dies vorausgesetzt „haben wir dise Fryheit uß Christo, daß wir touffen den so wir zu sölichem absterben durch Christum gedencken uffzuziehen.“ Daß wir nur bei der Sakramentshandlung das Geheimnis nicht außeracht lassen, also nicht ohne eigene innere Beteiligung sie vornehmen und ihr beiwohnen! „Und ist allein flyssig uffzesechen, daß wir nit ohn geheimnuß zugegen die Sakrament handlen, so wyt es an uns gelegen und unser selbs gwüssen belanget, dann sie söllen Sakrament syn und blyben und nit für ein bloß gepreng getriben werden.“ Macht hiernach nicht die subjektive Beteiligung erst das Sakrament zum Sakrament, während es doch auch abgesehen von dieser als ein objektives Gotteszeichen anzusehen ist und sonst auch stets angesehen wurde? Ein konträrerer Gegensatz läßt sich nicht denken als zwischen dieser Darstellung und jenem billigenden Urteil Ökolampads über eine

von Knaben spielend vollzogene Taufe [1]). Endlich muß die vollständige Ignorierung der Beschneidung im höchsten Grad auffallen; ja nicht einmal die Verheißung an Abraham, auf die sich doch der Kinderbericht noch berief, wird hier erwähnt, jegliche Beziehung auf das alte Testament ist fallen gelassen, während im Kinderbericht noch die Taufe eine Zeremonie des Neuen Testamentes genannt wurde.

Kap. 21 handelt noch „von Übung des Touffs". Er soll öffentlich vor der Gemeinde vorgenommen werden; „denn er ist ein Sakrament der Kilchen oder der Gemein, welche zwei wörtlin wir für ein Ding, für das glöubig Völcklin nemmen. Darumb soll es nit ohn die Kilchen zugegen gehandlet werden, dann so die Kilch nit zugegen ist, so ist der Touff nit ein Sakrament der Kilchen, sonder ein gemein Kinder baden. Wann aber ein abergläubige Hebammen im Huß das Kindlein nottoufft, wie sy im Pabstthumb gelert sind, es sye daby wer da wölle, so ist es kein Touff, dann sy von der Gemein Gottes des kein befelch hat, und es ist ein falscher Gloub mit ingemischet, das man fürgibt, wann das Kindlin nit von ussen getauft wurde, so müßte es ewiglich verloren syn. Darum anderstwo frumme Christen ire Kindlin nit töuffen, da blöd sind, und versehenlich und gwiß in eim Monat oder zweien sterben würden. Es bedarffe des Touffs fürnemlich der Christenlichen Gemeinden halb, die noch nit mit dem Kindlin handlen, dann uff zukünfftige hoffnung." Simon Sulzer, der 1532 den Berner Synodus in lateinischer Übersetzung herausgab, überträgt diesen letzten Satz folgendermaßen: „Baptismo enim egent pueri, non tam sui quam ecclesiae causa, quae nihil dum nisi juxta futurae pietatis salutisque spem cum illis agit." Das würde allerdings der zwinglischen Anschauung und auch der Lehrweise des Kinderberichts entsprechen [2]). Ob es aber hier den Sinn richtig

---

[1]) S. meinen Aufsatz über Ökolampads Stellung zur Kindertaufe in den „Stud. u. Krit." 1883, 1. Heft, S. 166.

[2]) Vgl. auch die Briefstelle Ökolampads in meinem Aufsatz a. a. O., S. 172, Anm. 1.

wiedergiebt, ist mir nach dem Wortlaut und nach dem Obigen höchst zweifelhaft. Kann es nicht heißen: die Gemeinden der mündigen Christen bedürfen der Taufe, dieselbe bekommt erst durch ihre Mitwirkung lebendige Realität und geht zu allernächst sie an und erst durch Vermittelung der Hoffnung dieser die unmündigen Täuflinge. Wo nun keine Aussicht auf dereinstige Erfüllung dieser Hoffnung vorhanden ist, weil das Kind dem frühen Tod entgegengeht, da hat die Gemeinde auch nichts mit ihm zu „handeln", da hat die Taufe, die auf das Glaubensleben des Mündigen sich bezieht, nicht aber auf „den Handel Gottes, wie er für ihn in Ewigkeit bestat", d. h. wohl auf die electio, gar keinen Sinn; ihr Wesen würde sich ja doch nie realisieren.

Das Weitere in Kap. 22 bezieht sich vollends auf die äußerliche Administration; diese hat sich nach sanitarischen Rücksichten, auch nach Landesbrauch und -bedürfnis zu richten. Auf diesem Gebiete der Freiheit soll gleichwohl der Ordnung wegen Gleichförmigkeit herrschen, und gerade die Freiheit soll es jedem möglich machen, sich ohne Gewissensbelastung der Ordnung zu unterziehen. Wollte man z. B. buchstäbeln, so müßte man fließendes und lebendiges Wasser gebrauchen; „dann die inwendigen wasser syn lebendig und allweg uffquellend in das ewig Leben". „Aber wa blybe unsere Fryheit, wie wurden wir so hoch bemühet mit den ußwendigen Dingen und von anschowung der ewigen Händel Gottes so im glouben geschehen verhindert?" Auch die Administration selbst soll nicht derjenigen einer toten Zeremonie gleich sein, sondern eine Auslegung der Bedeutung des Sakramentes nach der Schrift, namentlich auch eine „erlüterung des waren Touffs Christi, der da beschicht im h. Geist, dardurch er ernüwert und von oben herab gebyret Kinder Gottes in das ewig Leben", in sich schließen; ferner „werde sytsam gebettet mit angehenkter ermanung, das die umbständer iren Touff für Ougen stellen und denselbigen je vollkumner in inen selbs machen durch absterben am Fleisch und ufferstantnuß nach dem Geist. Alsdann beschehe der Touff mit einem ernst und dapfferkeit und nit so liederlich und spöttlich als im Papstthumb. Dann, wie oft gesagt, so ist es nit ein Ceremony, sunder ein ernstlich und hoch Sakrament und Ge-

heimnuß Gottes." — Eine spätere Kundgebung Capitos über die Sakraments- und Tauflehre ist mir nicht zu Gesicht gekommen. Nach Zwinglis Ermahnung, die beiden Straßburger Reformatoren sollten treu zusammenstehen wie David und Jonathan, treffen wir den Mann später immer in unzertrennlichem Bunde mit seinem Amtsgenossen.

Weit mehr in den gewöhnlichen Geleisen der Zwinglischen und Bullingerschen Lehrweise bewegt sich hingegen Bucer auch noch in den 1530 abermals herausgegebenen Enarrationes in quattuor Evangelia [1]). Die Sakramente werden hier ganz zwinglisch als Bekenntnis- und Verpflichtungsakte dargestellt, die Taufe speziell als Aufnahmeritus der Kirche und als Erkennungs- und Unterscheidungszeichen der Christen. Ein origineller Gedanke hingegen ist es, Christus wolle diese gegenseitige Aufnahme in die Kirche und Zudienung der Sakramente wie auch die Verwaltung des verbum externum, damit die christliche Liebe darin sich übe und bethätige, wenn schon er allein unter die Erwählten aufnehme und innerlich durch den h. Geist lehre und taufe. Menschlicher Werkzeuge bediene sich der Herr zum Unterrichten, Taufen, Absolvieren, Ermahnen, Bestrafen, Bannen, damit einer dem andern unterthan sei und von ihm demütig solchen Seelsorgerdienst annehme. Facit siquidem, ita colligari inter se Christi membra ad tuendam tum modestiam tum dilectionem, quam ille unice inter suos requirit quaque sola veri ejus discipuli dinoscimur (p. 17 B) [2]).

Eine versichernde, den Glauben stärkende Kraft spricht Bucer

---

[1]) Vgl. über diese Kommentare das S. 518, Anm. Bemerkte. Ferner die auf die 3. Ausgabe vom Jahr 1536 bezügliche Bemerkung auf S. 520.

[2]) Dieser originelle Gedanke kehrt in den Enarrationes in Epist. ad Rom., cap. 6 (p. 289) wieder, dort aber in solcher Färbung, daß das Interesse einer Erhöhung der Amtsautorität durch das Recht der Sakramentsverwaltung dabei durchscheint: „Ut hic suos inter se arctius constringeret subjectionemque doctrinae et monitionis sacrae inter eos fortius adstringeret, cum viderent, per eos, a quibus accipiebant monita salutis quibusque ut membra membris in eodem corpore cohaerere debebant, coelos sibi vel claudi vel aperiri, peccata vel retineri vel remitti."

mit Zwingli den Sakramenten rund ab; in Anfechtung sei ja oft nicht einmal der Trost des Wortes Gottes kräftig genug; und doch nennt Bucer das Evangelium sacramentis longe praestabilius (p. 19 B); wie viel weniger denn von den Sakramenten, an denen Gläubige und Ungläubige gleicherweise teilnehmen, eine vergewissernde Gnadenwirkung erwartet werden könne! Wenn anlässlich der Taufe vom Anziehen Christi, von der Abwaschung von Sünden, vom Begraben-werden mit dem Erlöser die Rede sei, so sei zu erinnern, daß nichts von alledem „tinctionis virtute aut ministerio adest; sunt haec omnia opera Spiritus sancti, baptismo tantum repraesentantur“. Freilich stellt sich die Sache bei den Erwählten und Geistbegabten insofern anders, als für den Glauben, der im vollen Genuß des Heils steht, die Sakramente allerdings ein an und für sich nicht nötiges, aber doch wertvolles, erbauliches und hochtröstliches Schauspiel sind. Aber zur Versicherung des Gemütes und zur Aufrichtung eines schwachen Glaubens haben sie auch keinen instrumentalen, geschweige denn selbständigen Wert. Der h. Geist versiegelt das Heil ganz allein und bedarf dazu keines Werkzeugs. Bucer will auch in der freiesten Form keinen Synergismus zugeben. Nur wo der h. Geist, in eigener Majestät und an nichts gebunden, vorausgegangen und das Nötige allein besorgt, können die Sakramente dann hintendrein auch noch ihren Segen entfalten. Necesse est, ut externa omnia praeveniat in nobis bonitas et spiritus Dei. Sacramenta autem, dum conferuntur adultis, nisi illi antea credant et vivant in Domino, mortem non signa benevolentiae Dei percipiunt. Sic et circa infantes, si non electi sunt ante conditum mundum, si non cum Paulo segregati ab utero, quantum ad ipsos attinet, et baptismi et precationis opera luditur, tametsi nos nostrum in illis officium praestantes operam ludamus minime, sicut non frustra laboramus, cum ex Dei jussu iis verbum verbum veritatis adnunciamus, qui illud tamen haudquaquam recipiunt [1]). Spiritus spirat ubi vult et vim ejus non igno-

1) Ähnlich dem Sinne nach und doch schon schillernd im Ausdruck später

rant, quos vere afflaverit. Et hinc firmari conscientias necesse est, non ab iis quae fiunt per homines. — Spiritui honorem deferamus, quod in omni tribulatione et tentatione sit abunde nos consolaturus, si etiam signorum nunquam recordemur (p. 19 BC. p. 18B). Dies darf uns natürlich nicht abhalten zu beten, daß der Geist „nostro ministerio non desit“, dies darf auch nicht gleichgültig machen gegen unwürdige Administration; allein dieselbe sei auch noch so ernstlich und gewissenhaft, der Geist bindet sich nicht an sie. — Auch die Johannestaufe faßt Bucer ganz wie Zwingli auf, nach ihm kennt die Schrift nur den einen Unterschied zwischen der Wassertaufe und der Geistestaufe oder der Taufe Christi, nicht aber den bloß eingebildeten zwischen Johannestaufe und neutestamentlicher Taufe. Schließlich bemerkt er, er habe über den Gegenstand weitläufiger gehandelt, „quam apud Christianos debebat de re externa disseri“. Aber wenn man bedenke, wie Satan immer es darauf absehe, die Gläubigen von der Hauptsache auf äußerliche Dinge abzuziehen, werde man es billigen.

Die Ausführungen über die Kindertaufe enthalten keinen originellen Gedanken; von den Katabaptisten redet Bucer mit ausdrücklicher Unterscheidung der Bösartigen und Unbelehrbaren von den Redlichen, aber Irrenden; man fühlt heraus, wie persönliche schwere Erfahrungen in der nächsten Umgebung die Darstellung beeinflußt haben. Interessant ist noch, wie er anläßlich des „Solcher ist das Reich der Himmel“ (worunter er [zu Matth. 19] nicht „ecclesia hic etiam nunc peregrinans“ versteht) von der Empfänglichkeit der Kinder für Einwirkungen des Geistes und von dem denselben offen stehenden Weg zur Seligkeit redet. Von

---

ı den Enarrationes in Ep. ad Rom.: „Ad voluntatem Domini ministrat inister, eam pro sua cognitione juxta verbum Domini exequitur: inde uantum ad ipsum attinet, semper peccatis abluit et reignit baptizando, utcumque aliqui sua culpa in peccatis permaent. Qui tamen simulatque incipiunt benevolentiae Dei et redemptioni hristi baptismate exhibitae habere fidem, fructum baptismatis reciiunt, nec convenit baptisma repeti. Qui fefellerunt, fallaciam mutent uam, etsi administratio Ecclesiae verbo nitens Dei rata.“

Glauben im paulinischen Sinn kann bei ihnen nicht die Rede sein, denn fides ex auditu, und einen internus auditus verbi baptizantis anzunehmen, sei zu gewagt. Das „wer nicht glaubt, wird verdammt werden" beziehe sich auf solche, die das Wort gehört. Vielmehr: Adest electis infantibus Spiritus Domini, quo, quantum ad ipsorum aetatem et conditionem satis est, aguntur; idem, cum adolescunt, tempore a Patre definito ad credendum Dei verbo eos erudit fidemque ad salutem perducit. Ii autem, qui, priusquam adolescant, hinc migrant, quoniam Christi sunt, etiam apud ipsum erunt atque beati erunt, idque Dei cognitione beatifica donati, quamquam iterum pro modo a Patre constituto, etsi, ut praedicari verbum nunquam audierint, ita neque fidem habere potuerint. Etenim et nobis fides perfectiore Dei cognitione mutanda est, hanc ergo in illis infantili statim ruditati succedere, quid absurdi? (p. 156 A). Diese Anschauung erinnert lebhaft an Calvin, klingt aber auch an an bekannte Äußerungen Zwinglis [1]).

Bucer ist allerdings nicht mehr lange auf diesem genuin zwinglischen Standpunkt stehen geblieben, sondern in der nämlichen Richtung vorwärts geschritten, wie später Bullinger über Zwingli und Calvin über Bullinger vorwärts schritt. Und zwar ging Bucer, durch seine Unionsbestrebungen veranlaßt, in diesem Vorwärtsschreiten voran und zeigte der reformierten Lehrentwickelung den Weg, den sie einschlagen werde, dies zu einer Zeit, da die Kirchen zwinglischer Richtung noch strenger am zwinglischen Lehrtypus festhielten. Bucer stellte sich schon ungefähr auf Calvinschen Standpunkt, noch ehe die erste Ausgabe von dessen Institutio erschien. Ich bemerke übrigens ausdrücklich, daß dies nur von der tieferen Würdigung der Sakramente im allgemeinen gilt, nicht aber von der Abendmahlslehre, in der Bucer, ebenfalls durch seine Unionsbestrebungen veranlaßt, sich endlich zu unklaren und zweideutigen Aussagen verleiten ließ und mit seinen nach keiner Seite hin befriedigenden Transaktionsformeln einen Weg einschlug, auf

---

[1]) Vgl. meine Abhdlg. a. a. O., S. 248 f.

dem ihm die reformierte Dogmatik nicht folgte. Und ebenso wenig will das Gesagte speziell auf die Tauflehre bezogen sein, denn in dieser hat sich Bucer der lutherischen Doktrin gleichfalls sehr genähert, indem er Miene machte, die Wiedergeburt an die Taufe zu knüpfen. Die Schriften, die im Folgenden noch besprochen werden, lassen die angedeutete Schwenkung mehr oder weniger bestimmt erkennen.

Von Bucer existiert nämlich aus dem Jahre 1533 noch eine besondere Schrift über die Kindertaufe [1]). Er geht darin von dem Einwurf aus, daß die Kindertaufe weder von Christus eingesetzt sei, noch in den apostolischen Schriften vorkomme, und macht dagegen geltend, der Geist Christi habe nicht alles ausdrücklich und spezifiziert in der Schrift gelehrt, noch weniger habe Christus selbst über alles Gebote gegeben, was indessen nicht hindere, alsdann die Apostel in die Lücke treten zu lassen und ihnen gleiche Autorität zuzuerkennen. Bucer beruft sich hier auf 1 Kor. 7. So sei es genug, wenn ein kirchlicher Gebrauch dem Geiste Christi konform sei. Damit aber dieser Kanon nicht zugunsten aller päpstlichen Mißbräuche herhalten müsse, seien folgende bestimmte Postulate aufzustellen: 1) ein kirchlicher Brauch müsse mit dem, was die Schrift in bestimmten Worten ausgesprochen, kongruieren; 2) er müsse ein die Kirche erbauendes (instaurare) Moment in sich haben und Glauben und Liebe fördern. Dies wird nun negativ gewendet, und hat man somit alles gelten zu lassen, was nicht gegen Glauben und Liebe streitet. „Wir haben von den

---

1) Baum a. a. O., S. 596: „quid de baptismate infantium juxta scripturas Dei sentiendum, excussis quaecumque vel pro hac observatione vel contra eam afferri solent. Epistola ad quendam hac in re impulsum, Martini Buceri. Argentor. 1533 mense Decembri". Am Ende: Argent. etc. XV Kalend. Januar. 1533 (vel potius 1534), 48 Bl. in 8°. — Diese seltene Schrift ist an Bernh. Rothmann gerichtet, der damals aus Münster verjagt war, laut Briefen Bucers an Ambros. Blaurer (s. Baum a. a. O., S. 495). Sie verdient es, wegen ihrer Originalität aus der Vergessenheit hervorgezogen zu werden. Indem dies hier geschieht, wird sich zugleich Gelegenheit bieten, andere gleichzeitige Schriften zur Ergänzung herbeizuziehen.

[illegible] eingeschafften Mißbräuchen [illegible] [illegible] verwerfen, weil [illegible] nichts ausdrücklich in der Schrift [illegible] ist, sondern weil sie offen von der Schrift trennen." Es wird also zugegeben, daß die Kindertaufe nicht zu den „ἔγγραφα Χριστοῦ instituta" gehöre; um so mehr aber wird sie als ein „ἄγραφον", deren es viele gebe (z. B. Sonntagsfeier), aufrecht gehalten; und es müsse zur Entscheidung einzelner [illegible] Punkte angefragt werden. Was das erste Vorkommen betreffe, so müsse Prüfung und Entscheid möglich sein, denn es heiße von den Schriften, sie seien „idoneas ad docendum etc." (2 Tim. 3, 16).

Diese Gedanken führt Bucer in dem „Bericht an die Kirche zu Münster" vom Jahre 1534 in sehr interessanter Weise noch weiter aus. Er macht hier (Kap. XV) darauf aufmerksam, daß Paulus 1 Kor. 7 zwar ausdrücklich zwischen Geboten des Herrn und zwischen dem unterscheide, was er selbst vermöge des in ihm wohnenden Geistes Christi für gut fand und anordnete, auch wohl für die Gemeinden allerorten als Brauch und Gewohnheit feststellte, daß er aber auch für seine Meinung eine gewisse Autorität in Anspruch nehme (s. V. 25 u. 40, vgl. auch 1 Kor. 11, 2. 16; 14, 37) und sich nach Analogie des Schriftwortes und »Geistes gemäße Schlußfolgerungen erlaube (vgl. 11, 3. 8 mit 13—16, ferner 14, 34 mit 36—38). So habe die Kirche auch später sich Ordnungen gegeben, z. B. betr. die Feier des Sonntags, der „mit keinem Wort von keinem Apostel oder just in der Schrift verordnet sei" [1]), solche Ordnungen aber unter Umständen bei veränderten Bedürfnissen wieder fallen zu lassen, ebenso wenig Bedenken getragen, Beweis: Apg. 15, 28 u. 29. „Die Apostel sahen die Gelegenheit der Kirchen an (d. h. die Bedürfnisse derselben zu ihrer Zeit); nachher hat die Kirche aus eben demselben h. Geist solche Satzung nachgelassen und jeder Zeit das geordnet, was zu Uffbauwung des Glaubens dienen möcht". Es ist so viel in der Schrift ausdrücklich gesagt, daß hiernach ein

[1]) Vgl. dazu den interessanten Abschnitt: „Warumb wir die Feiertag abtreiben" in der Schrift „Grund und Ursach ꝛc." Ferner Enarrat. in evang. Matth. (ed. 1530, p. 118 sqq.).



ſicheres geiſtliches Urteil über das nicht Feſtgeſetzte wohl möglich und nicht allem Aberglauben und jeglicher Menſchenſatzung Thür und Thor geöffnet wird. Alles, was ſich recht und notwendig aus dem, was in der Schrift ausgedrückt iſt, ſchließen läßt, das iſt aus Gott und ein ungeſchrieben Gebot des Herrn [1]). So er-

---

[1]) Wenn Bucer hiermit der Kindertaufe gutes Recht nachweiſen will, ſo iſt dies charakteriſtiſch für ſeinen Standpunkt. Einem Calvin allerdings hätte ſolch eine indirekte Rechtfertigung ſchwerlich genügt, ihm war es Bedürfnis, die Kindertaufe nicht bloß als dem Glauben gemäß und im Intereſſe der Liebe, ſondern im ſtrengen Sinn als ſchriftmäßig darzuthun. Im übrigen aber erkennt auch er nicht nur den ausdrücklichen Geboten Gottes und Chriſti, ſondern ebenſo dem, was ſich aus der Analogie des Schriftgeiſtes und -wortes nach geiſtlichem Urteil ergiebt, eine gewiſſe göttliche Autorität zu, und unterſcheidet zwiſchen dem ewig Gültigen in der Schrift und dem nur vorübergehend, ohne Beeinträchtigung des Glaubens und im Intereſſe der Liebe und Erbauung mit göttlicher Autorität Feſtgeſetzten, wenn er auch der Kirche das Recht abſpricht, ohne direkten oder indirekten Schriftgrund, ja im Widerſpruch mit der Schrift Ordnungen aufzuſtellen“. Vgl. die intereſſanten Ausführungen in Calvins Kommentaren zu Apg. 15, 28. 1 Kor. 11, 2 und 14, 37—40. Wenn ſolche Gedanken weiter verarbeitet und in ihre Konſequenzen verfolgt worden wären, ſo hätten ſie mit Notwendigkeit über die recipierte Anſchauung von der Schriftautorität und Schriftinſpiration hinausgeführt. — Auch hinſichtlich der Sonntagsfeier ſtimmte Calvin mit Bucer darin vollkommen überein, daß ſelbige auf dem Boden des Neuen Bundes auf keine geſetzliche Geltung Anſpruch machen könne; ſ. die Auslegung des 4. Gebotes in der Institutio (Calv., Opp. I, 36ff.) und zu 1 Kor. 16, 2: „Electus potissimum dies Dominicus, quod resurrectio Domini finem Legis umbris attulit. Itaque dies ipse libertatis Christianae nos admonet. Caeterum ex hoc loco facile colligitur semper fuisse certum diem fidelibus quo feriarentur, non quia in otio situs sit cultus Dei, sed quia intersit communis concordiae, certum diem ad sacros conventus agendos esse destinatum, quando haberi quotidie nequeunt. Nam quod alibi Paulus discernere inter diem et diem vetat, hoc intelligi debet religionis causa; non autem politiae aut ordinis externi.“ Ebenſo Zwingli; ſ. den Auszug aus ſeinen Schriften von Uſteri und Vögelin I, 517ff. und zu Kol. 2: „Sabbatum quatenus ceremonia est abolitum est, adque nos nihil pertinet; liberavit enim nos Christus a sabbato Matth. 12. Quatenus vero ad spiritum legis pertinet, ad Christianos maxime pertinet. Spiritus legis est vel medulla legis quae semper manet, Deum super omnia diligere et proximum. Jam verbum Dei audire, ad preces convenire publicas ad spiritum legis pertinet,

[illegible] die nicht [illegible] der [illegible] der Toten

[illegible] nostra et operae quie[illegible] — [illegible] Caritas enim [illegible] non negabit servo dum [illegible] non negabit, dum re[illegible] sui quietem [illegible] qui vel cupiditate re[illegible] libertate sabbatis [illegible] aliquid habere [illegible] impudentia non homines [illegible] [illegible] [illegible] Erfassung ein als [illegible] der [illegible] und [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] zu gehen und zu [illegible] [illegible] die [illegible] [illegible] ist der [illegible] der [illegible] d. h. der nicht [illegible] [illegible] [illegible] Tag. [illegible] dasselbe [illegible] Gemeinde, die zur Sonntag [illegible] Kindertaufe. Und wie [illegible] Freiheit, denen sie ihre [illegible] [illegible] bei beiden die Pflicht [illegible] zu halten, nicht [illegible] — [illegible] folgende Bemerkungen Bucers in den Enarrationes zum Ev. Johannes, p. 15 C: „Libertas nobis spiritus omnia ad ecclesiae utilitatem moderandis facta est: ideo quid in unaquaque ceremonia aedificationis et nobis esse queat, id amplectimur tanquam rerum illarum nucleum, reliqua quae suo tantum tempore ob majorem populi ruditatem utilia fuere missa facimus tanquam testam." Und hier zieht Bucer wieder die Sonntagsfeier als Exempel herbei. Dann redet er von der Beschneidung und fährt fort: „Quia experti sumus ut utile ad pietatem ita et Deo gratum ab incunabilis ipsi nostros liberos offerre, hoc tanquam nucleum in observatione circumcisionis nobis desumimus, reliqua cum serviliora sint quam deceant regnum Christi maxime liberum tanquam testam abjicimus. Verum in hoc delectu non nostram

aus dem „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Hier läge, bemerkt Bucer beiläufig, ein Sophisma Jesu vor, wenn, wie die Gegner behaupteten, das „dein und deines Samens Gott“ nur zeitliche Wohlthaten und nicht die ewige Gnadenverheißung zusicherte. — „Aus disem allem hat Ewer Lieb drei Ding zu vernemen. Das erst, das schlecht zu bekennen ist, das den Christen in vilen Sachen uff die ungeschribene Befelch und Wort Gottes in gemein und besonders zu handlen sy. Zum anderen, das soliche ongeschribene Befelch sich allweg auß dem, so in göttlicher schrifft außdrucket ist, recht und ongezweiffleter Folge, schließen, und was Gott nit gefellet auch sich allweg der außgedruckten Schrifft entgegen und zuwider findet. Zum dritten, das doch dise Folgen nit anders dann durch den Geist Gottes, wie durch das Liecht der Vernunft die natürlichen Folgen, gefasset werden; bleibt also gwiß und war, das keine Wahrheit ist, nichts Guts oder Besserlichs, das nit auß göttlicher Schrifft, ob es schon daryn mit Nammen nit bestimmet, könde geschlossen werden. Und herwiderumb auch nichts falsch und schedlich, das nit durch die Schrifft erwisen und widerlegt werden konde, alles aber bei den Rechtgleubigen und die der Geist Christi in dem erleuchtet.“ — Es leuchtet ein, welche fruchtbaren Winke für eine rationelle, von der Buchstabenknechtschaft befreiende Fassung des protestantischen Formalprinzips hier gegeben waren [1]).

Wir kehren zu der Schrift de baptismate infantium zurück. Die Untersuchung wird nun vorbereitet durch Definierung der Taufe. Als genus sei zu betrachten der Charakter der Taufe als „Zeichen der Verheißung der göttlichen Gnadenliebe“ oder als „Bundeszeichen“. Denn das sei die von Gott selbst gegebene Definition der Beschneidung, und Paulus setze Beschneidung und Taufe gleich. Als differentia wird angegeben: 1) Hier werde im Unterschied von den alttestamentlichen Sakramenten die

rationem sed verbum Christi sequimur qui ideo jussit infantes sibi adferri quod talium sit regnum coelorum, i. e. ecclesia ejus.“

[1]) Vgl. hierzu meine Abhandlung über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 218 (Anm. 1). 244.

[illegible] „[illegible]".
[illegible] drit-
[illegible] Christi
[illegible]
[illegible] (Sp.
[illegible] „[illegible] Evangelien
[illegible] ihm, als
[illegible] als er.
[illegible]
[illegible] Matth. 11, 11,
[illegible]
[illegible]
[illegible], durch [illegible]
[illegible] selbst [illegible]
[illegible]
[illegible] Evangelien
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] „[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] Exer-
[illegible]
[illegible]
[illegible] poenitentiae [illegible]

1 [illegible] „[illegible] spiritum [illegible] poenitentiae [illegible] remissione [illegible]

der zutreffendste auch für letztere in Anspruch genommen: „dum quos baptizamus in mortem Christi sepelimus h. e. in eum numerum adscribimus, qui per omnem hanc vitam peccatis mori et vivere justitiae debeant", was eben poenitentia sei (ganz nach der Auffassung, wie sie auch Calvin zumal seit der 2. Ausgabe der Institutio vertrat,) und nicht ohne Christus und ohne Glauben an ihn geschehen könne.

Weiter wird in der genannten Schrift de baptismate infantium in Fortsetzung der Begriffsbestimmung betont: es sei die Taufe 2) prima in Christum initiatio, sacramentum regenerationis et primae in Christum insitionis. Alle anderen evangelischen Sakramente [1]) folgen erst nach. Die Taufe mache (und drücke es schon durch ihre Formel aus), daß „der Name Gottes über uns genannt und wir Söhne Gottes zubenannt werden".

Sehr stark betont Bucer Gottes Wirksamkeit in den Sakramenten. „In ihnen allen und so auch bei der Taufe ist das das Wesentliche, daß Gott selbst durch seine Kirche pollicetur, donat exhibetque." Der Täufling sagt nicht: Ich taufe mich selbst und bezeuge damit, daß ich mir selbst absterben wolle. Sondern die Kirche hat die Gewalt, Sünden zu vergeben, und spricht durch ihren Diener: Ich taufe dich, und nicht: dazu, daß du dir absterbest, sondern: auf den Namen ꝛc., d. h. daß du nun seiest in fide, curaque et nomine Dei, filius Dei" [2]).

Zur Kindertaufe sodann übergehend, bezeichnet Bucer als ihr Fundament die göttliche Verheißung an Abraham, daß er sein

[1]) Als solche werden neben dem Nachtmahl noch genannt: die Handauflegung, als Weihe zu besonderem Dienst; die unctio olei, wodurch noch ein höheres Kraftmaß des Geistes, sei's zur Heilung, sei's zum Kirchendienst, exhibiert werde; der afflatus Christi post resurrectionem als Mitteilung des Geistes zur Administrierung der Sündenvergebung. Interessant zur Illustration von Bucers weiterem Sakramentsbegriff.

[2]) „Ich taufe dich, d. i. ich ergibe dich Gott Vatter, Sun und h. Geist, nimme dich an im zu einem Kind, leibe dich Christo ein, daß jez er dein Heimnd, der Vatter auch dein Vatter seye und dich der h. Geist in allem lere nd füre" (Bericht an die Kirche zu Münster, Kap. VII).



[illegible] ..., die an [illegible] Söhne. Jesus [illegible] so wenig auf das [illegible] werden [illegible] jüngern [illegible] gebe, [illegible] alles „[illegible]“.

[illegible] habe nicht Stich, [illegible] des göttlichen [illegible], und doch scheue man sich [illegible], der wird [illegible] gegebenen [illegible], die von ihren [illegible] fürsichtige [illegible] der Taufe fähig [illegible], oder, wenn's [illegible] Gewalt es sich befinde.[1] Wenn Gott ohne Bedenken die Beschneidung allen Kindern [illegible] keinen Unterschied gemacht, sollten wir denn für die Reinheit der Kirche besorgter sein? Ohne Zweifel [illegible] Gott einen jeden vom Mutterleib an [illegible] habe. Es diene also zu seiner Ehre, wenn durch die Kindertaufe [illegible] werde, daß seine Gnade und Erlösung alles wirke, und daß es viel weniger auf unser Wollen, Laufen und Verstehen ankomme. Das ganze Heil sei sein Werk. Wären wir nur nachher recht treu im Erziehen und Lehren, dann habe das unterschiedslose Taufen der Kinder keine Gefahr!

---

[1] Es sei damals eben die wahre und ganze Haushaltung der Kirche mit Schlüsselgewalt und Sündenvergebung mit Taufe noch nicht aufgerichtet gewesen. Aber jetzt sei kein Grund, den Kindern die Taufe zu versagen; man dürfe sie nur denen abschlagen, die Christum nicht angehörten und seines Todes nicht teilhaftig wären (Bericht an die Kirche zu Münster, Kap. VIII). Das sacramentum sei immer die Gemeinschaft Christi (Kap. XI). Und in den Enarrationes in Epist. ad Rom., p. 296: „Infantibus qui Domino benedicendi, hoc est regignendi, adferuntur.“

Wie wenig Bucer mit alledem der göttlichen Wahl vorgreifen will, erhellt aus zahlreichen, sehr starken Aussagen in verschiedenen Schriften. In der „Getrewen Warnung" vom Jahr 1527 heißt es: „Gott hat seinen Geist und Glauben an kein Sakrament gehenket. Die Erwählten liebt, die Verworfenen (Esau) haßt Gott schon im Mutterleib nach der Schrift." Allein er will, bemerkt Bucer in seinem Bericht an die Kirche zu Münster (Kap. XIII), daß wir der Ordnung nach handeln, die er uns gegeben und uns gemäß ist, nicht nach seinen Gerichten, die ein Abgrund sind. Auch den Ismael hat Abraham beschnitten. Auf dem allgemeinen Gnadenratschluß in Christo, nicht auf der speziellen Prädestination beruht die Kindertaufe. Übrigens, betont Bucer, ist bei Abrahams Samen die göttliche Gnade am überschwenglichsten, die Heilspredigt permanent, die Zahl der Erwählten am größten. Darin liegt Grund genug, alle Christenkinder zu taufen. Auch bei der Fürbitte — und diese ist bei der Kindertaufe ein wesentliches Stück — nehmen wir ja keine Rücksicht auf den partikularen Ratschluß. Der Herr will zunächst ein Sammeln, nicht ein Sondern (Compelle intrare, Gleichnis vom Netz). —

Am wertvollsten ist Bucer die Kindertaufe darum, weil sie die Rechtfertigung allein aus Gnaden ohne unser Zuvorkommen ins hellste Licht stellt. Der Widerwillen gegen diese letztere ist, ob auch vielen unbewußt, das gefährlichste Gift in der Opposition gegen erstere. „Der Satan habe es auch schon bei den meisten, die den Kindertauf verfolgen, dahin gebracht, daß sie ihrer eigenen Werke mehr denn des Verdienstes Christi achten. Dies ist wohl wahr: „Die Heiligung geschicht also, daß uns Gott zu seiner Zeit sich zu erkennen und lieben giebt, und das von allen unseren Kräften, daß wir alles zu seinen Ehren thun und üben uns in guten Werken, die aber Er in uns würket und wir durch in würken, die Er bereitet hat, daß wir darin wandlen und also im gleichförmig werden dem Ebenbild Christi unser Heil und Seligkeit haben. Doch muß der Herr den ersten Stein legen." Gottes Liebe zu den Kindern der Seinen bis ins tausendste Geschlecht ist abgeschattet in unserer Liebe zu den Kindern unserer Freunde. Diese stammt aus seinem Liebeswesen, muß also in diesem ihr

unendlich viel herrlicheres Urbild haben. Nicht die Liebenswürdigkeit der Geliebten kann diese Liebe bedingen oder begrenzen: „Wir lieben, das wir zuvor gut sein und lieblich befinden, er machet gut und lieblich, was er liebet." Das „dein und deines Samens Gott" wolle nichts anderes besagen als: Heiland an Leib und Seele in Zeit und Ewigkeit (gemäß Christi Auslegung: Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen). Die göttliche Weitherzigkeit habe im Alten Bunde auch die Kinder der Knechte und Beisaßen durch die Beschneidung in den Bund aufgenommen; im Neuen Bunde könne nicht weniger Gnade sein und es sei Pflicht, dieselbe zu verjähen und groß zu machen, indem man die Kinder taufe (Kap. XI u. VIII). Man sage: Kinder können den Bund Gottes nicht beschwören. Allein man thut unrecht, so viel Gewicht auf das Bekenntnis zu legen. „Sind nicht alle Menschen Lügner? Wirkt nicht Gott das Wollen und Vollbringen? Wie ging's mit den Mönchsgelübden? Das ist nicht die rechte Rettung aus dem babylonischen Gefängnis, wenn man den Kindertauf abstellt und aufhört, die Kinder dem Herrn darzubringen, der sie doch allein fromm machen kann" (Kap. XIX). „Der Tauf hindert je nichts an aller Lehre und Straf, wenn nur so vil Geistes da were, daß man's dapfer angriffe; wer dann nit hören wollte, weißt man wol, was der Herr sagt: sey er dir als ein Heid und Publikan! Also ist's auch, daß sie immer umb Bannen schreien, so der Herr als umb sammlen schreyet, freintliche Lehre und Ermanung. Greiffen wir dise an, so würde der Bann selb recht folgen. Nun ist es nichts dann ander Leut verwerffen und verdammen, keine lieb noch uffbauen, beißen und fressen einander, biß sie sich gar verzerren" (Handlung in dem offentlichen Gespräch).

Manche, fährt Bucer in der Schrift de baptismate infantium fort, wollen darthun, das alte Bundesvolk sei ganz fleischlich gewesen und darum gar nicht nachzuahmen, während es doch vielmehr der eigentliche natürliche Ölbaum ist, wir hingegen die Eingepfropften und während ein Saft und eine Fettigkeit von ihm auf uns übergegangen. Sind die Israeliten noch Kindern gleich gewesen, indes wir im vollen Mannesalter Christi stehen,

so erscheint die Kindertaufe, auch auf Mädchen und auf gänzlich Neugeborene sich erstreckend, um so mehr als gerechtfertigt. Hat die Kirche die Vollmacht, Sünden zu vergeben, wie kann man versäumen, ihr der Erbsünde wegen schon die Kinder darzubringen? Manche Väter, auch Augustin, sind ja so weit gegangen, ungetauft gestorbenen Kindern das Heil abzusprechen, nicht weil sie dasselbe an etwas Äußerliches, sondern weil sie es an den in der Kirche durch Wort und Sakrament wirksamen Geist gebunden. So weit gehen wir nicht, sofern nicht förmliche Verachtung der Kirche und ihrer Spende vorliegt [1]).

Eine bloße Ausflucht ist die Behauptung, im Alten Testamente sei alles typisch, vorbildlich und schattenhaft und daher in keiner Weise nachzuahmen, sowie auch die andere, daß man gleich Christus die Hände auflegen, nicht aber taufen sollte, denn nach apostolischer Praxis folgt die Handauflegung nach.

Und hier führt nun Bucer den früher schon angedeuteten Gedanken von der göttlichen Allwirksamkeit mit noch mehr Nachdruck aus. Es sei falsch zu sagen, der Gläubige empfange die Taufe zum Zeichen, daß er, der Sünde tot und durch Gottes Geist er-

---

[1]) Anläßlich der Wittenberger Konkordienverhandlung, Mai 1536, kam auch die Frage von der Notwendigkeit der Taufe zur Sprache. Luther hatte Verdacht, daß diese nicht genug betont werde. Allein Bucer verwahrte sich dagegen, indem er die Erklärung abgab: „Nos nequaquam statuere Dominum salutem ita baptismo alligasse, ut nemo eam nisi baptizatus sit consequi possit, et omnes infantes, qui non sint baptizati (modo non ex contemptu baptismus neglectus sit) secundum veterum quorundam doctorum sententiam, pro damnatis habeantur, nihilo minus tamen nos adhortari populum, ut infantes omnes ad baptismum offerant, idque ut fiat, diligenter magistratum nostrum providere nec permittere cuiquam, ut eos baptismo non offerat. Habere quidem nos in aliquot ecclesiis hoc in more positum, ut tantum die dominico vel aliis statis temporibus ad hanc rem destinatis eos baptizemus: id autem nos ideo facere, ut sua rursus baptismo dignitas restituatur, omnesque adventicii busus offendiculorum plenissimi aboleantur, et ut anabaptistarum criminationibus et calumniis hac ratione obviari possit; interea tamen nulli quocunque alio tempore baptismum denegari.“ Diese Erklärung habe Luther und die Seinen beruhigt (Bucer, Scripta Angl., p. 656).

[illegible] wolle, — [illegible] Heiligungs- [illegible] zurück- [illegible] kennt no- [illegible] Christi). nos [illegible] illum. [illegible] nos ipsos. [illegible] das sacra- [illegible] Sache und un- [illegible] nostrae polici- [illegible] Die Kirche Christi [illegible] wird die gött- [illegible] — [illegible] die Apostel [illegible] Sakrament versiegelte [illegible] dem leben- [illegible] nicht schlie- [illegible] der Sünde völlig [illegible] quod significet pec- [illegible] Rechtfertigungsakt, form- [illegible]. — [illegible] und auf ihn getauft werden, [illegible] werden; die Krankheit braucht [illegible] die Gesundheit hergestellt zu sein. [illegible] Heiligung ist nicht die restitutio und refectio selbst, [illegible] Frucht. Die Taufe ist aber das Symbol der [illegible] selbst, nicht ihrer Frucht. — Also nur bei Erwach- senen kann das Gelübde, der Sünde völlig abzusterben und Gott zu leben, vom Täufling gefordert werden. Absolut erforderlich ist es für die Taufe nicht; denn diese hat es mit der regeneratio als göttlicher Thätigkeit zu thun [1]). — Und übrigens wenn Par-

---

1) Und nachher: „Am meisten schmerzt mich, daß du dem Wort des Ori- genes nicht zustimmst, daß die Taufe zur Abwaschung der Sünden sei — eine Gnade, die schon Kindern widerfahren kann." — Ehe von einer selbstthätigen Bekehrung die Rede sein kann (die übrigens ja auch ein Werk des h. Geistes) muß doch Christus die regeneratio vollziehen. Dieser Anfang des Heilswerkes im Kinde ist rein objektiv. Weder unsere perditio noch unsere restitutio ist erst mit dem Bewußtsein davon vorhanden. Es scheine hinter der Gleichgültig-

[u]us von dem „der Sünde völlig abgestorben sein“ redet, so meint [e]r etwas, das nicht durch unser Verdienst oder durch unsere An[s]trengung geschieht, sondern nur durch Christi Verdienst, indem er, [d]er für uns genug gethan, uns die Sünden nicht zurechnet. Das [k]ann er aber ebenso gut Kindern gegenüber. Und sogar, daß in [d]en Erwachsenen der Geist das glaubt und wünscht und mit Eifer [v]erfolgt, ist Werk und Gabe Christi, der in uns das Wollen und [d]as Vollbringen wirkt.

Bucer ist — das läßt sich nicht leugnen — von der sonst [b]ei den Reformierten üblichen Terminologie abgegangen. Diese [v]erstehen gewöhnlich unter der regeneratio entweder die conversio, [d]en grundlegenden Akt der Bekehrung durch Buße und Glauben mit Ausschluß der nachfolgenden Heiligung, oder dann noch öfter nach Calvins Vorgang, den gesamten sittlichen Lebenserneuerungsprozeß mit Einschluß der Heiligung; auch für den in so weitem Umfang gefaßten Begriff findet sich mit regeneratio abwechselnd der Name poenitentia. Bucer hingegen versteht hier wenigstens unter regeneratio das durch die redemptio idealiter gesetzte, aller subjektiven Heilsaneignung vorausgehende und sie begründende Kindschaftsverhältnis, also einen wesentlich justifikatorischen, den reatus peccati mortalis aufhebenden Gnadenakt Gottes und will die conversio und poenitentia damit unvermengt wissen. Die von A. Schweizer (Reform. Glaubenslehre II, 489 oben) angeführte Stelle bezieht sich auf die conversio. Immerhin scheint auch Bucer dieser Terminologie nicht immer treu geblieben zu sein, wie aus der von Schweizer a. a. O., S. 497 citierten Stelle erhellt: „Essentiales partes regenerationis seu poenitentiae dicimus duas esse, mortificationem carnis s. peccati, s. veteris hominis interitum, s. etiam nostri abnegationem, et vivificationem spiritus justitiae.“ Häufiger sind übrigens bei Bucer diejenigen Aussagen, wo er allerdings auch die regeneratio

---

keit gegen die Kindertaufe eine Leugnung der Erbsünde zu stecken. Umgekehrt habe Augustin die pelagianische Leugnung der Erbsünde am wirksamsten mit der Kindertaufe bekämpft, welche Polemik übrigens nicht durchgeschlagen hätte, wenn nicht die Kindertaufe in der ganzen Kirche gegolten.

neuert, nun in einem neuen Leben wandeln müsse und wolle, — insofern nämlich dadurch die eigene Bekehrungs- und Heiligungs-thätigkeit besiegelt werden sollte. Diese nämlich müsse ganz zurücktreten hinter der göttlichen Gnadenwirksamkeit. Omnia fiunt nobis (und zwar per mortem et resurrectionem Christi), nos nihil facimus. Ipse eligit assumitque nos, non nos illum. Es handelt sich um eine Wiedergeburt: non finximus nos ipsos, multo minus refingemus. Machen wir doch nicht das sacramentum redemptionis, also der allergewissesten Sache und unwiderruflichen Gabe, zu einem bloßen symbolum nostrae pollicitationis, also welch einer zweifelhaften Sache! Die Kirche Christi reicht die Kraft und den Geist dar, und durch sie wird die göttliche Wirksamkeit vermittelt. — Allerdings ermahnen die Apostel durch die Erinnerung an die durch das Sakrament versiegelte Wohlthat Christi zum neuen Leben, denn dieses muß dem lebendigen Glauben folgen. Aber daraus darf man nun nicht schließen, es sei niemand zu taufen, er sei denn zuvor der Sünde völlig abgestorben. Est de substantia baptismi quod significet peccatum plane extinctum (sc. durch den Rechtfertigungsakt, forensisch gefaßt). — An Christum glauben und auf ihn getauft werden, heißt doch, ihm als Arzt übergeben werden; die Krankheit braucht also noch nicht erloschen, noch die Gesundheit hergestellt zu sein. Der Eifer für die Heiligung ist nicht die restitutio und refectio selbst, sondern ihre Frucht. Die Taufe ist aber das Symbol der Wiedergeburt selbst, nicht ihrer Frucht. — Also nur bei Erwachsenen kann das Gelübde, der Sünde völlig abzusterben und Gott zu leben, vom Täufling gefordert werden. Absolut erforderlich ist es für die Taufe nicht; denn diese hat es mit der regeneratio als göttlicher Thätigkeit zu thun [1]). — Und übrigens wenn Pau-

---

[1]) Und nachher: „Am meisten schmerzt mich, daß du dem Wort des Origenes nicht zustimmst, daß die Taufe zur Abwaschung der Sünden sei — eine Gnade, die schon Kindern widerfahren kann." — Ehe von einer selbstthätigen Bekehrung die Rede sein kann (die übrigens ja auch ein Werk des h. Geistes) muß doch Christus die regeneratio vollziehen. Dieser Anfang des Heilswerkes im Kinde ist rein objektiv. Weder unsere perditio noch unsere restitutio ist erst mit dem Bewußtsein davon vorhanden. Es scheine hinter der Gleichgültig-

lus von dem „der Sünde völlig abgestorben sein“ redet, so meint er etwas, das nicht durch unser Verdienst oder durch unsere Anstrengung geschieht, sondern nur durch Christi Verdienst, indem er, der für uns genug gethan, uns die Sünden nicht zurechnet. Das kann er aber ebenso gut Kindern gegenüber. Und sogar, daß in den Erwachsenen der Geist das glaubt und wünscht und mit Eifer verfolgt, ist Werk und Gabe Christi, der in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt.

Bucer ist — das läßt sich nicht leugnen — von der sonst bei den Reformierten üblichen Terminologie abgegangen. Diese verstehen gewöhnlich unter der regeneratio entweder die conversio, den grundlegenden Akt der Bekehrung durch Buße und Glauben mit Ausschluß der nachfolgenden Heiligung, oder dann noch öfter nach Calvins Vorgang, den gesamten sittlichen Lebenserneuerungsprozeß mit Einschluß der Heiligung; auch für den in so weitem Umfang gefaßten Begriff findet sich mit regeneratio abwechselnd der Name poenitentia. Bucer hingegen versteht hier wenigstens unter regeneratio das durch die redemptio idealiter gesetzte, aller subjektiven Heilsaneignung vorausgehende und sie begründende Kindschaftsverhältnis, also einen wesentlich justifikatorischen, den reatus peccati mortalis aufhebenden Gnadenakt Gottes und will die conversio und poenitentia damit unvermengt wissen. Die von A. Schweizer (Reform. Glaubenslehre II, 489 oben) angeführte Stelle bezieht sich auf die conversio. Immerhin scheint auch Bucer dieser Terminologie nicht immer treu geblieben zu sein, wie aus der von Schweizer a. a. O., S. 497 citierten Stelle erhellt: „Essentiales partes regenerationis seu poenitentiae dicimus duas esse, mortificationem carnis s. peccati, s. veteris hominis interitum, s. etiam nostri abnegationem, et vivificationem spiritus justitiae.“ Häufiger sind übrigens bei Bucer diejenigen Aussagen, wo er allerdings auch die regeneratio

---

keit gegen die Kindertaufe eine Leugnung der Erbsünde zu stecken. Umgekehrt habe Augustin die pelagianische Leugnung der Erbsünde am wirksamsten mit der Kindertaufe bekämpft, welche Polemik übrigens nicht durchgeschlagen hätte, wenn nicht die Kindertaufe in der ganzen Kirche gegolten.

neuert, nun in einem neuen Leben wandeln müsse und wolle, — insofern nämlich dadurch die eigene Bekehrungs- und Heiligungsthätigkeit besiegelt werden sollte. Diese nämlich müsse ganz zurücktreten hinter der göttlichen Gnadenwirksamkeit. Omnia fiunt nobis (und zwar per mortem et resurrectionem Christi), nos nihil facimus. Ipse eligit assumitque nos. non nos illum. Es handelt sich um eine Wiedergeburt: non finximus nos ipsos, multo minus refingemus. Machen wir doch nicht das sacramentum redemptionis, also der allergewissesten Sache und unwiderruflichen Gabe, zu einem bloßen symbolum nostrae pollicitationis, also welch einer zweifelhaften Sache! Die Kirche Christi reicht die Kraft und den Geist dar, und durch sie wird die göttliche Wirksamkeit vermittelt. — Allerdings ermahnen die Apostel durch die Erinnerung an die durch das Sakrament versiegelte Wohlthat Christi zum neuen Leben, denn dieses muß dem lebendigen Glauben folgen. Aber daraus darf man nun nicht schließen, es sei niemand zu taufen, er sei denn zuvor der Sünde völlig abgestorben. Est de substantia baptismi quod significet peccatum plane extinctum (sc. durch den Rechtfertigungsakt, forensisch gefaßt). — An Christum glauben und auf ihn getauft werden, heißt doch, ihm als Arzt übergeben werden; die Krankheit braucht also noch nicht erloschen, noch die Gesundheit hergestellt zu sein. Der Eifer für die Heiligung ist nicht die restitutio und refectio selbst, sondern ihre Frucht. Die Taufe ist aber das Symbol der Wiedergeburt selbst, nicht ihrer Frucht. — Also nur bei Erwachsenen kann das Gelübde, der Sünde völlig abzusterben und Gott zu leben, vom Täufling gefordert werden. Absolut erforderlich ist es für die Taufe nicht; denn diese hat es mit der regeneratio als göttlicher Thätigkeit zu thun [1]). — Und übrigens wenn Pau-

[1]) Und nachher: „Am meisten schmerzt mich, daß du dem Wort des Origenes nicht zustimmst, daß die Taufe zur Abwaschung der Sünden sei — eine Gnade, die schon Kindern widerfahren kann." — Ehe von einer selbstthätigen Bekehrung die Rede sein kann (die übrigens ja auch ein Werk des h. Geistes) muß doch Christus die regeneratio vollziehen. Dieser Anfang des Heilswerkes im Kinde ist rein objektiv. Weder unsere perditio noch unsere restitutio ist erst mit dem Bewußtsein davon vorhanden. Es scheine hinter der Gleichgültig-

us von dem „der Sünde völlig abgestorben sein“ redet, so meint r etwas, das nicht durch unser Verdienst oder durch unsere Anstrengung geschieht, sondern nur durch Christi Verdienst, indem er, er für uns genug gethan, uns die Sünden nicht zurechnet. Das ann er aber ebenso gut Kindern gegenüber. Und sogar, daß in en Erwachsenen der Geist das glaubt und wünscht und mit Eifer erfolgt, ist Werk und Gabe Christi, der in uns das Wollen und as Vollbringen wirkt.

Bucer ist — das läßt sich nicht leugnen — von der sonst ei den Reformierten üblichen Terminologie abgegangen. Diese erstehen gewöhnlich unter der regeneratio entweder die conversio, en grundlegenden Akt der Bekehrung durch Buße und Glauben nit Ausschluß der nachfolgenden Heiligung, oder dann noch öfter ach Calvins Vorgang, den gesamten sittlichen Lebenserneuerungsprozeß mit Einschluß der Heiligung; auch für den in so weitem Umfang gefaßten Begriff findet sich mit regeneratio abwechselnd er Name poenitentia. Bucer hingegen versteht hier wenigstens unter regeneratio das durch die redemptio idealiter gesetzte, ller subjektiven Heilsaneignung vorausgehende und sie begründende Kindschaftsverhältnis, also einen wesentlich justifikatorischen, den eatus peccati mortalis aufhebenden Gnadenakt Gottes und will ie conversio und poenitentia damit unvermengt wissen. Die on A. Schweizer (Reform. Glaubenslehre II, 489 oben) angeführte Stelle bezieht sich auf die conversio. Immerhin scheint uch Bucer dieser Terminologie nicht immer treu geblieben zu sein, vie aus der von Schweizer a. a. O., S. 497 citierten Stelle rhellt: „Essentiales partes regenerationis seu poenitentiae dicimus duas esse, mortificationem carnis s. peccati, s. veteris hominis interitum, s. etiam nostri abnegationem, et vivificationem spiritus justitiae.“ Häufiger sind übrigens bei Bucer diejenigen Aussagen, wo er allerdings auch die regeneratio

eit gegen die Kindertaufe eine Leugnung der Erbsünde zu stecken. Umgekehrt abe Augustin die pelagianische Leugnung der Erbsünde am wirksamsten mit er Kindertaufe bekämpft, welche Polemik übrigens nicht durchgeschlagen hätte, wenn nicht die Kindertaufe in der ganzen Kirche gegolten.

neuert, nun in einem neuen Leben wandeln müsse und wolle, — insofern nämlich dadurch die eigene Bekehrungs- und Heiligungsthätigkeit besiegelt werden sollte. Diese nämlich müsse ganz zurücktreten hinter der göttlichen Gnadenwirksamkeit. Omnia fiunt nobis (und zwar per mortem et resurrectionem Christi), nos nihil facimus. Ipse eligit assumitque nos. non nos illum. Es handelt sich um eine Wiedergeburt: non finximus nos ipsos, multo minus refingemus. Machen wir doch nicht das sacramentum redemptionis, also der allergewissesten Sache und unwiderruflichen Gabe, zu einem bloßen symbolum nostrae pollicitationis, also welch einer zweifelhaften Sache! Die Kirche Christi reicht die Kraft und den Geist dar, und durch sie wird die göttliche Wirksamkeit vermittelt. — Allerdings ermahnen die Apostel durch die Erinnerung an die durch das Sakrament versiegelte Wohlthat Christi zum neuen Leben, denn dieses muß dem lebendigen Glauben folgen. Aber daraus darf man nun nicht schließen, es sei niemand zu taufen, er sei denn zuvor der Sünde völlig abgestorben. Est de substantia baptismi quod significet peccatum plane extinctum (sc. durch den Rechtfertigungsakt, forensisch gefaßt). — An Christum glauben und auf ihn getauft werden, heißt doch, ihm als Arzt übergeben werden; die Krankheit braucht also noch nicht erloschen, noch die Gesundheit hergestellt zu sein. Der Eifer für die Heiligung ist nicht die restitutio und refectio selbst, sondern ihre Frucht. Die Taufe ist aber das Symbol der Wiedergeburt selbst, nicht ihrer Frucht. — Also nur bei Erwachsenen kann das Gelübde, der Sünde völlig abzusterben und Gott zu leben, vom Täufling gefordert werden. Absolut erforderlich ist es für die Taufe nicht; denn diese hat es mit der regeneratio als göttlicher Thätigkeit zu thun [1]). — Und übrigens wenn Pau-

[1]) Und nachher: „Am meisten schmerzt mich, daß du dem Wort des Origenes nicht zustimmst, daß die Taufe zur Abwaschung der Sünden sei — eine Gnade, die schon Kindern widerfahren kann." — Ehe von einer selbstthätigen Bekehrung die Rede sein kann (die übrigens ja auch ein Werk des h. Geistes) muß doch Christus die regeneratio vollziehen. Dieser Anfang des Heilswerks im Kinde ist rein objektiv. Weder unsere perditio noch unsere restitutio ist erst mit dem Bewußtsein davon vorhanden. Es scheine hinter der Gleichgültig-

lus von dem „der Sünde völlig abgestorben sein" redet, so meint er etwas, das nicht durch unser Verdienst oder durch unsere Anstrengung geschieht, sondern nur durch Christi Verdienst, indem er, der für uns genug gethan, uns die Sünden nicht zurechnet. Das kann er aber ebenso gut Kindern gegenüber. Und sogar, daß in den Erwachsenen der Geist das glaubt und wünscht und mit Eifer verfolgt, ist Werk und Gabe Christi, der in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt.

Bucer ist — das läßt sich nicht leugnen — von der sonst bei den Reformierten üblichen Terminologie abgegangen. Diese verstehen gewöhnlich unter der regeneratio entweder die conversio, den grundlegenden Akt der Bekehrung durch Buße und Glauben mit Ausschluß der nachfolgenden Heiligung, oder dann noch öfter nach Calvins Vorgang, den gesamten sittlichen Lebenserneuerungsprozeß mit Einschluß der Heiligung; auch für den in so weitem Umfang gefaßten Begriff findet sich mit regeneratio abwechselnd der Name poenitentia. Bucer hingegen versteht hier wenigstens unter regeneratio das durch die redemptio idealiter gesetzte, aller subjektiven Heilsaneignung vorausgehende und sie begründende Kindschaftsverhältnis, also einen wesentlich justifikatorischen, den reatus peccati mortalis aufhebenden Gnadenakt Gottes und will die conversio und poenitentia damit unvermengt wissen. Die von A. Schweizer (Reform. Glaubenslehre II, 489 oben) angeführte Stelle bezieht sich auf die conversio. Immerhin scheint auch Bucer dieser Terminologie nicht immer treu geblieben zu sein, wie aus der von Schweizer a. a. O., S. 497 citierten Stelle erhellt: „Essentiales partes regenerationis seu poenitentiae dicimus duas esse, mortificationem carnis s. peccati, s. veteris hominis interitum, s. etiam nostri abnegationem, et vivificationem spiritus justitiae." Häufiger sind übrigens bei Bucer diejenigen Aussagen, wo er allerdings auch die regeneratio

---

keit gegen die Kindertaufe eine Leugnung der Erbsünde zu stecken. Umgekehrt habe Augustin die pelagianische Leugnung der Erbsünde am wirksamsten mit der Kindertaufe bekämpft, welche Polemik übrigens nicht durchgeschlagen hätte, wenn nicht die Kindertaufe in der ganzen Kirche gegolten.

neulich abgeschafften Mißbräuchen keinen darum verworfen, weil davon nichts ausdrücklich in der Schrift vorgesehen ist, sondern weil sie offen mit der Schrift streiten.“ Es wird also zugegeben, daß die Kindertaufe nicht zu den „ἔγγραφα Χριστοῦ instituta“ gehöre; um so mehr aber wird sie als ein „ἄγραφον“, deren es viele gebe (z. B. Sittengebote), aufrecht gehalten; und es müsse zur Entscheidung jeweilen obiger Prüfstein angelegt werden. Was das erste Postulat betreffe, so müsse Prüfung und Entscheid möglich sein, denn es heiße von den Schriften, sie seien „idoneas ad docendum etc.“ (2 Tim. 3, 16).

Diese Gedanken führt Bucer in dem „Bericht an die Kirche zu Münster“ vom Jahre 1534 in sehr interessanter Weise noch weiter aus. Er macht hier (Kap. XX) darauf aufmerksam, daß Paulus 1 Kor. 7 zwar ausdrücklich zwischen Geboten des Herrn und zwischen dem unterscheide, was er selbst vermöge des in ihm wohnenden Geistes Christi für gut fand und anordnete, auch wohl für die Gemeinden allerorten als Brauch und Gewohnheit festsetzte, daß er aber auch für seine Meinung eine gewisse Autorität in Anspruch nehme (s. V. 25 u. 40, vgl. auch 1 Kor. 11, 2. 16; 14, 37) und sich nach Analogie des Schriftwortes und Geistes praktische Schlußfolgerungen erlaube (vgl. 11, 3. 8 mit 13—16, ferner 14, 34 mit 36—38). So habe die Kirche auch später sich Ordnungen gegeben, z. B. betr. die Feier des Sonntags, der „mit keinem Wort von keinem Apostel oder sust in der Schrift verordnet sei“ [1]), solche Ordnungen aber unter Umständen bei veränderten Bedürfnissen wieder fallen zu lassen, ebenso wenig Bedenken getragen, Beweis: Apg. 15, 28 u. 29. „Die Apostel sahen die Gelegenheit der Kirchen an (d. h. die Bedürfnisse derselben zu ihrer Zeit); nachher hat die Kirche aus ebendemselben h. Geist solche Satzung nachgelassen und jeder Zeit das geordnet, was zu Ufbauwung des Glaubens dienen möcht“. Es ist so viel in der Schrift ausdrücklich gesagt, daß hiernach ein

---

1) Vgl. dazu den interessanten Abschnitt: „Warumb wir die Feiertag abtreiben“ in der Schrift „Grund und Ursach ꝛc.“ Ferner Enarrat. in evang. Matth. (ed. 1530, p. 118 sqq.).

ſicheres geiſtliches Urteil über das nicht Feſtgeſetzte wohl möglich und nicht allem Aberglauben und jeglicher Menſchenſatzung Thür und Thor geöffnet wird. Alles, was ſich recht und notwendig aus dem, was in der Schrift ausgedrückt iſt, ſchließen läßt, das iſt aus Gott und ein ungeſchrieben Gebot des Herrn [1]). So er-

[1]) Wenn Bucer hiermit der Kindertaufe gutes Recht nachweiſen will, ſo iſt dies charakteriſtiſch für ſeinen Standpunkt. Einem Calvin allerdings hätte ſolch eine indirekte Rechtfertigung ſchwerlich genügt, ihm war es Bedürfnis, die Kindertaufe nicht bloß als dem Glauben gemäß und im Intereſſe der Liebe, ſondern im ſtrengen Sinn als ſchriftmäßig darzuthun. Im übrigen aber erkennt auch er nicht nur den ausdrücklichen Geboten Gottes und Chriſti, ſondern ebenſo dem, was ſich aus der Analogie des Schriftgeiſtes und -wortes nach geiſtlichem Urteil ergiebt, eine gewiſſe göttliche Autorität zu, und unterſcheidet zwiſchen dem ewig Gültigen in der Schrift und dem nur vorübergehend, ohne Beeinträchtigung des Glaubens und im Intereſſe der Liebe und Erbauung mit göttlicher Autorität Feſtgeſetzten, wenn er auch der Kirche das Recht abſpricht, ohne direkten oder indirekten Schriftgrund, ja im Widerſpruch mit der Schrift Ordnungen aufzuſtellen". Vgl. die intereſſanten Ausführungen in Calvins Kommentaren zu Apg. 15, 28. 1 Kor. 11, 2 und 14, 37—40. Wenn ſolche Gedanken weiter verarbeitet und in ihre Konſequenzen verfolgt worden wären, ſo hätten ſie mit Notwendigkeit über die recipierte Anſchauung von der Schriftautorität und Schriftinſpiration hinausgeführt. — Auch hinſichtlich der Sonntagsfeier ſtimmte Calvin mit Bucer darin vollkommen überein, daß ſelbige auf dem Boden des Neuen Bundes auf keine geſetzliche Geltung Anſpruch machen könne; ſ. die Auslegung des 4. Gebotes in der Institutio (Calv., Opp. I, 36 ff.) und zu 1 Kor. 16, 2: „Electus potissimum dies Dominicus, quod resurrectio Domini finem Legis umbris attulit. Itaque dies ipse libertatis Christianae nos admonet. Caeterum ex hoc loco facile colligitur semper fuisse certum diem fidelibus quo feriarentur, non quia in otio situs sit cultus Dei, sed quia intersit communis concordiae, certum diem ad sacros conventus agendos esse destinatum, quando haberi quotidie nequeunt. Nam quod alibi Paulus discernere inter diem et diem vetat, hoc intelligi debet religionis causa; non autem politiae aut ordinis externi." Ebenſo Zwingli; ſ. den Auszug aus ſeinen Schriften von Uſteri und Vögelin I, 517 ff. und zu Kol. 2: „Sabbatum quatenus ceremonia est abolitum est, adque nos nihil pertinet; liberavit enim nos Christus a sabbato Matth. 12. Quatenus vero ad spiritum legis pertinet, ad Christianos maxime pertinet. Spiritus legis est vel medulla legis quae semper manet, Deum super omnia diligere et proximum. Jam verbum Dei audire, ad preces convenire publicas ad spiritum legis pertinet,

neulich abgeschafften Mißbräuchen keinen darum verworfen, weil davon nichts ausdrücklich in der Schrift vorgesehen ist, sondern weil sie offen mit der Schrift streiten." Es wird also zugegeben, daß die Kindertaufe nicht zu den „ἔγγραφα Χριστοῦ instituta" gehöre; um so mehr aber wird sie als ein „ἄγραφον", deren es viele gebe (z. B. Sittengebote), aufrecht gehalten; und es müsse zur Entscheidung jeweilen obiger Prüfstein angelegt werden. Was das erste Postulat betreffe, so müsse Prüfung und Entscheid möglich sein, denn es heiße von den Schriften, sie seien „idoneas ad docendum etc." (2 Tim. 3, 16).

Diese Gedanken führt Bucer in dem „Bericht an die Kirche zu Münster" vom Jahre 1534 in sehr interessanter Weise noch weiter aus. Er macht hier (Kap. XX) darauf aufmerksam, daß Paulus 1 Kor. 7 zwar ausdrücklich zwischen Geboten des Herrn und zwischen dem unterscheide, was er selbst vermöge des in ihm wohnenden Geistes Christi für gut fand und anordnete, auch wohl für die Gemeinden allerorten als Brauch und Gewohnheit festsetzte, daß er aber auch für seine Meinung eine gewisse Autorität in Anspruch nehme (s. V. 25 u. 40, vgl. auch 1 Kor. 11, 2. 16; 14, 37) und sich nach Analogie des Schriftwortes und Geistes praktische Schlußfolgerungen erlaube (vgl. 11, 3. 8 mit 13—16, ferner 14, 34 mit 36—38). So habe die Kirche auch später sich Ordnungen gegeben, z. B. betr. die Feier des Sonntags, der „mit keinem Wort von keinem Apostel oder sust in der Schrift verordnet sei" [1]), solche Ordnungen aber unter Umständen bei veränderten Bedürfnissen wieder fallen zu lassen, ebenso wenig Bedenken getragen, Beweis: Apg. 15, 28 u. 29. „Die Apostel sahen die Gelegenheit der Kirchen an (d. h. die Bedürfnisse derselben zu ihrer Zeit); nachher hat die Kirche aus eben demselben h. Geist solche Satzung nachgelassen und jeder Zeit das geordnet, was zu Ufbauwung des Glaubens dienen möcht". Es ist so viel in der Schrift ausdrücklich gesagt, daß hiernach ein

---

1) Vgl. dazu den interessanten Abschnitt: „Warumb wir die Feiertag abtreiben" in der Schrift „Grund und Ursach ꝛc." Ferner Enarrat. in evang. Matth. (ed. 1530, p. 118 sqq.).

ſicheres geiſtliches Urteil über das nicht Feſtgeſetzte wohl möglich und nicht allem Aberglauben und jeglicher Menſchenſatzung Thür und Thor geöffnet wird. Alles, was ſich recht und notwendig aus dem, was in der Schrift ausgedrückt iſt, ſchließen läßt, das iſt aus Gott und ein ungeſchrieben Gebot des Herrn [1]). So er-

[1]) Wenn Bucer hiermit der Kindertaufe gutes Recht nachweiſen will, ſo iſt dies charakteriſtiſch für ſeinen Standpunkt. Einem Calvin allerdings hätte ſolch eine indirekte Rechtfertigung ſchwerlich genügt, ihm war es Bedürfnis, die Kindertaufe nicht bloß als dem Glauben gemäß und im Intereſſe der Liebe, ſondern im ſtrengen Sinn als ſchriftmäßig darzuthun. Im übrigen aber erkennt auch er nicht nur den ausdrücklichen Geboten Gottes und Chriſti, ſondern ebenſo dem, was ſich aus der Analogie des Schriftgeiſtes und -wortes nach geiſtlichem Urteil ergiebt, eine gewiſſe göttliche Autorität zu, und unterſcheidet zwiſchen dem ewig Gültigen in der Schrift und dem nur vorübergehend, ohne Beeinträchtigung des Glaubens und im Intereſſe der Liebe und Erbauung mit göttlicher Autorität Feſtgeſetzten, wenn er auch der Kirche das Recht abſpricht, ohne direkten oder indirekten Schriftgrund, ja im Widerſpruch mit der Schrift Ordnungen aufzuſtellen". Vgl. die intereſſanten Ausführungen in Calvins Kommentaren zu Apg. 15, 28. 1 Kor. 11, 2 und 14, 37—40. Wenn ſolche Gedanken weiter verarbeitet und in ihre Konſequenzen verfolgt worden wären, ſo hätten ſie mit Notwendigkeit über die recipierte Anſchauung von der Schriftautorität und Schriftinſpiration hinausgeführt. — Auch hinſichtlich der Sonntagsfeier ſtimmte Calvin mit Bucer darin vollkommen überein, daß ſelbige auf dem Boden des Neuen Bundes auf keine geſetzliche Geltung Anſpruch machen önne; ſ. die Auslegung des 4. Gebotes in der Institutio (Calv., Opp. I, 36 ff.) und zu 1 Kor. 16, 2: „Electus potissimum dies Dominicus, quod esurrectio Domini finem Legis umbris attulit. Itaque dies ipse liberatis Christianae nos admonet. Caeterum ex hoc loco facile colligitur emper fuisse certum diem fidelibus quo feriarentur, non quia in otio itus sit cultus Dei, sed quia intersit communis concordiae, certum diem d sacros conventus agendos esse destinatum, quando haberi quotidie equeunt. Nam quod alibi Paulus discernere inter diem et diem vetat, oc intelligi debet religionis causa; non autem politiae aut ordinis exerni." Ebenſo Zwingli; ſ. den Auszug aus ſeinen Schriften von Uſteri nd Vögelin I, 517 ff. und zu Kol. 2: „Sabbatum quatenus ceremonia st abolitum est, adque nos nihil pertinet; liberavit enim nos Christus sabbato Matth. 12. Quatenus vero ad spiritum legis pertinet, ad hristianos maxime pertinet. Spiritus legis est vel medulla legis quae mper manet, Deum super omnia diligere et proximum. Jam verbum ei audire, ad preces convenire publicas ad spiritum legis pertinet,

egesiert auch der Herr aus der Schrift Dinge heraus, die nicht ausdrücklich darin stehen, so z. B. die Auferstehung der Toten

---

deinde et dilectionem proximi respicit ut familia nostra et operae quiescant. — **Caritas** docebit ubi laborandum ubi feriandum. Caritas enim nunquam excidit, sy fält nit. Si pius est herus, non negabit servo dum res postulat quietem. Contra, si pius est servus, non negabit, dum res postulat, hero suo laborem, nec volet cum jactura heri sui quietem agere aut otium." — Aber auch: „Sunt quidam qui vel cupiditate vel vana gloria vel potius temeritate quadam et carnis libertate sabbatis laborant ceteris diebus ferias agentes, ut prae caeteris aliquid habere vel aliis omnibus repugnare videantur. Quae insolentia non homines solum sed et Deum ipsum contemnit." Die Reformatoren (bekanntlich auch Luther) nahmen also in der Sonntagsfrage eine viel freiere Stellung ein als die moderne Bibelgläubigkeit. — Wenn übrigens Bucer die Kindertaufe und den Sonntag nur darum in Parallele setzt, weil beide kirchlichen Institutionen in der Schrift nirgends ausdrücklich verordnet und doch keineswegs schriftwidrig seien, so ist man fast geneigt, im Parallelisieren noch weiter zu gehen und zu fragen: Verhält sich nicht die Kindertaufe zur Beschneidung genau wie der Sonntag zum Sabbat? Wie der wahre Antitypus der Beschneidung die Herzensbeschneidung ist, oder allenfalls die mit der Geistestaufe sich verbindende neutestamentliche Taufe nach ihrem der Idee entsprechenden Wesen, so ist der Antitypus des gesetzlichen Sabbat der geistliche Sabbat, d. h. der nicht äußerlich ausgezeichnete, sondern innerlich in Arbeit und Ruhe, in leiblichen und seelischen Verrichtungen schlechthin dem Herrn geweihte Tag. Aber dasselbe kirchliche Bedürfnis und dieselbe Rücksicht auf die empirische Gemeinde, die zum Sonntag führten, führten auch mit Notwendigkeit zur Kindertaufe. Und wie man sich bei beiden Institutionen der evangelischen **Freiheit**, denen sie ihren Ursprung verdanken, bewußt bleiben soll, so darf doch auch bei beiden die Pflicht, sich um des Gewissens willen an die heilsame **Ordnung** zu halten, nicht aus der Acht gelassen werden. — Lehrreich sind noch folgende Bemerkungen Bucers in den Enarrationes zum Ev. Johannes, p. 15 C: „Libertas nobis spiritus omnia ad ecclesiae utilitatem moderantis facta est; ideo quid in unaquaque ceremonia aedificationis et nobis esse queat, id amplectimur tanquam rerum illarum nucleum, reliqua quae suo tantum tempore ob majorem populi ruditatem utilia fuere missa facimus tanquam testam." Und hier zieht Bucer wieder die Sonntagsfeier als Exempel herbei. Dann redet er von der Beschneidung und fährt fort: „Quia experti sumus ut utile ad pietatem ita et Deo gratum ab incunabilis ipsi nostros liberos offerre, hoc tanquam nucleum in observatione circumcisionis nobis desumimus, reliqua cum serviliora sint quam deceant regnum Christi maxime liberum tanquam testam abjicimus. Verum in hoc delectu non nostram

aus dem „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Hier läge, bemerkt Bucer beiläufig, ein Sophisma Jesu vor, wenn, wie die Gegner behaupteten, das „dein und deines Samens Gott“ nur zeitliche Wohlthaten und nicht die ewige Gnadenverheißung zusicherte. — „Aus disem allem hat Ewer Lieb drei Ding zu vernemen. Das erst, das schlecht zu bekennen ist, das den Christen in vilen Sachen uff die ungeschribene Befelch und Wort Gottes in gemein und besonders zu handlen sy. Zum anderen, das soliche ongeschribene Befelch sich allweg auß dem, so in göttlicher schrifft außdrucket ist, recht und ongezweiffleter Folge, schließen, und was Gott nit gefellet auch sich allweg der außgedruckten Schrifft entgegen und zuwider findet. Zum dritten, das doch dise Folgen nit anders dann durch den Geist Gottes, wie durch das Liecht der Vernunft die natürlichen Folgen, gefasset werden; bleibt also gwiß und war, das keine Wahrheit ist, nichts Guts oder Besserlichs, das nit auß göttlicher Schrifft, ob es schon daryn mit Nammen nit bestimmet, könde geschlossen werden. Und herwiderumb auch nichts falsch und schedlich, das nit durch die Schrifft erwisen und widerlegt werden konde, alles aber bei den Rechtgleubigen und die der Geist Christi in dem erleuchtet.“ — Es leuchtet ein, welche fruchtbaren Winke für eine rationelle, von der Buchstabenknechtschaft befreiende Fassung des protestantischen Formalprinzips hier gegeben waren [1].

Wir kehren zu der Schrift de baptismate infantium zurück. Die Untersuchung wird nun vorbereitet durch Definierung der Taufe. Als genus sei zu betrachten der Charakter der Taufe als „Zeichen der Verheißung der göttlichen Gnadenliebe“ oder als „Bundeszeichen“. Denn das sei die von Gott selbst gegebene Definition der Beschneidung, und Paulus setze Beschneidung und Taufe gleich. Als differentia wird angegeben: 1) Hier werde im Unterschied von den alttestamentlichen Sakramenten die

---

rationem sed verbum Christi sequimur qui ideo jussit infantes sibi adferri quod talium sit regnum coelorum, i. e. ecclesia ejus.“

[1] Vgl. hierzu meine Abhandlung über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 218 (Anm. 1). 244.

exegesiert auch der Herr aus der Schrift Dinge heraus, die nicht ausdrücklich darin stehen, so z. B. die Auferstehung der Toten

---

deinde et dilectionem proximi respicit ut familia nostra et operae quiescant. — Caritas docebit ubi laborandum ubi feriandum. Caritas enim nunquam excidit, sy fält nit. Si pius est herus, non negabit servo dum res postulat quietem. Contra, si pius est servus, non negabit, dum res postulat, hero suo laborem, nec volet cum jactura heri sui quietem agere aut otium." — Aber auch: „Sunt quidam qui vel cupiditate vel vana gloria vel potius temeritate quadam et carnis libertate sabbatis laborant ceteris diebus ferias agentes, ut prae caeteris aliquid habere vel aliis omnibus repugnare videantur. Quae insolentia non homines solum sed et Deum ipsum contemnit." Die Reformatoren (bekanntlich auch Luther) nahmen also in der Sonntagsfrage eine viel freiere Stellung ein als die moderne Bibelgläubigkeit. — Wenn übrigens Bucer die Kindertaufe und den Sonntag nur darum in Parallele setzt, weil beide kirchlichen Institutionen in der Schrift nirgends ausdrücklich verordnet und doch keineswegs schriftwidrig seien, so ist man fast geneigt, im Parallelisieren noch weiter zu gehen und zu fragen: Verhält sich nicht die Kindertaufe zur Beschneidung genau wie der Sonntag zum Sabbat? Wie der wahre Antitypus der Beschneidung die Herzensbeschneidung ist, oder allenfalls die mit der Geistestaufe sich verbindende neutestamentliche Taufe nach ihrem der Idee entsprechenden Wesen, so ist der Antitypus des gesetzlichen Sabbat der geistliche Sabbat, d. h. der nicht äußerlich ausgezeichnete, sondern innerlich in Arbeit und Ruhe, in leiblichen und seelischen Verrichtungen schlechthin dem Herrn geweihte Tag. Aber dasselbe kirchliche Bedürfnis und dieselbe Rücksicht auf die empirische Gemeinde, die zum Sonntag führten, führten auch mit Notwendigkeit zur Kindertaufe. Und wie man sich bei beiden Institutionen der evangelischen Freiheit, denen sie ihren Ursprung verdanken, bewußt bleiben soll, so darf doch auch bei beiden die Pflicht, sich um des Gewissens willen an die heilsame Ordnung zu halten, nicht aus der Acht gelassen werden. — Lehrreich sind noch folgende Bemerkungen Bucers in den Enarrationes zum Ev. Johannes, p. 15 C: „Libertas nobis spiritus omnia ad ecclesiae utilitatem moderantis facta est; ideo quid in unaquaque ceremonia aedificationis et nobis esse queat, id amplectimur tanquam rerum illarum nucleum, reliqua quae suo tantum tempore ob majorem populi ruditatem utilia fuere missa facimus tanquam testam." Und hier zieht Bucer wieder die Sonntagsfeier als Exempel herbei. Dann redet er von der Beschneidung und fährt fort: „Quia experti sumus ut utile ad pietatem ita et Deo gratum ab incunabilis ipsi nostros liberos offerre, hoc tanquam nucleum in observatione circumcisionis nobis desumimus, reliqua cum serviliora sint quam deceant regnum Christi maxime liberum tanquam testam abjicimus. Verum in hoc delectu non nostram

aus dem „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Hier läge, bemerkt Bucer beiläufig, ein Sophisma Jesu vor, wenn, wie die Gegner behaupteten, das „dein und deines Samens Gott“ nur zeitliche Wohlthaten und nicht die ewige Gnadenverheißung zusicherte. — „Aus disem allem hat Ewer Lieb drei Ding zu vernemen. Das erst, das schlecht zu bekennen ist, das den Christen in vilen Sachen uff die ungeschribene Befelch und Wort Gottes in gemein und besonders zu handlen sy. Zum anderen, das soliche ongeschribene Befelch sich allweg auß dem, so in göttlicher schrifft außdrucket ist, recht und ongezweiffleter Folge, schließen, und was Gott nit gefellet auch sich allweg der außgedruckten Schrifft entgegen und zuwider findet. Zum dritten, das doch dise Folgen nit anders dann durch den Geist Gottes, wie durch das Liecht der Vernunft die natürlichen Folgen, gefasset werden; bleibt also gwiß und war, das keine Wahrheit ist, nichts Guts oder Besserlichs, das nit auß göttlicher Schrifft, ob es schon daryn mit Nammen nit bestimmet, könde geschlossen werden. Und herwiderumb auch nichts falsch und schedlich, das nit durch die Schrifft erwisen und widerlegt werden konde, alles aber bei den Rechtgleubigen und die der Geist Christi in dem erleuchtet.“ — Es leuchtet ein, welche fruchtbaren Winke für eine rationelle, von der Buchstabenknechtschaft befreiende Fassung des protestantischen Formalprinzips hier gegeben waren [1]).

Wir kehren zu der Schrift de baptismate infantium zurück. Die Untersuchung wird nun vorbereitet durch Definierung der Taufe. Als genus sei zu betrachten der Charakter der Taufe als „Zeichen der Verheißung der göttlichen Gnadenliebe“ oder als „Bundeszeichen“. Denn das sei die von Gott selbst gegebene Definition der Beschneidung, und Paulus setze Beschneidung und Taufe gleich. Als differentia wird angegeben: 1) Hier werde im Unterschied von den alttestamentlichen Sakramenten die

---

rationem sed verbum Christi sequimur qui ideo jussit infantes sibi adferri quod talium sit regnum coelorum, i. e. ecclesia ejus.“

[1]) Vgl. hierzu meine Abhandlung über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 218 (Anm. 1). 244.

redemptio Christi „exprimiert“, nicht bloß „adumbrirt“. Auch in der Taufe des Johannes, obgleich sie sonst der christlichen inhaltlich ganz nahe stehe, werde doch die Gottheit Christi und das Geheimnis der Erlösung weniger voll und klar expliciert. Der Bericht an die Kirche zu Münster enthält hierüber (Kap. XXIII) folgendes Nähere: „Johannes hat zwar das Evangelium lauterer und reichlicher gepredigt als alle Propheten vor ihm, aber die Wenigsten (Geringsten) im Himmelreich stunden höher als er. Bucer anerkannte also mit lobenswerter exegetischer Unbefangenheit den allein natürlichen Sinn des Wortes Jesu Matth. 11, 11, während Zwingli (freilich nach dem Vorgang alter Ausleger und in Übereinstimmung mit Luther, Melanchthon u. a.) sich der Verlegenheit, die sonst diese Stelle ihm bereitet hätte, durch unnatürliche Beziehung des μικρότερος auf Jesus selbst entzog. Bucer hielt die richtige Mitte zwischen Zwingli und den Anabaptisten, indem er einerseits festhielt, daß Johannes das Evangelium predigte und auf Christum zur Verzeihung der Sünden taufte (insofern er ihn nämlich nicht als einen bloßen Gesetzesprediger und Bußtäufer ohne Beziehung auf das nahe Himmelreich und seine Gnade ansah, sondern ausdrücklich sagte: „Johannes hat die heilbringende, nicht verzweifelnde Buß gepredigt, die Buße, die aus Liebe zu Gott und Hoffnung der Verzeihung herkommt; und so vil die Leut im glaubten, so vil erlangeten si auch das ewig Leben“ [1]); anderseits aber doch bei der späteren apostolischen Predigt und Taufe mehr Klarheit und Kraft des Geistes bei aller inhaltlichen Verwandtschaft rückhaltlos anerkannte (vgl. m. Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 230f.; bes. auch ebend. Anm. 1). Solche Unbefangenheit tritt in den 1530 herausgegebenen (schon in der 2. Aufl.) Enarrationes zu Matthäus noch nicht zu Tage. Dort wird ganz in zwinglischer Weise die Taufe des Johannes und der Apostel vollständig identificiert und der Name baptismus poenitentiae als

[1] Ähnlich in der späteren Schrift „De vi et usu sancti ministerii“ (Scr. Angl., p. 593): „Die Taufe des Johannes gab spiritum salutaris poenitentiae et fidei in Christum de peccatorum remissione und errettete vom zukünftigen Zorn.“

der zutreffendste auch für letztere in Anspruch genommen: „dum quos baptizamus in mortem Christi sepelimus h. e. in eum numerum adscribimus, qui per omnem hanc vitam peccatis mori et vivere justitiae debeant“, was eben poenitentia sei (ganz nach der Auffassung, wie sie auch Calvin zumal seit der 2. Ausgabe der Institutio vertrat,) und nicht ohne Christus und ohne Glauben an ihn geschehen könne.

Weiter wird in der genannten Schrift de baptismate infantium in Fortsetzung der Begriffsbestimmung betont: es sei die Taufe 2) prima in Christum initiatio, sacramentum regenerationis et primae in Christum insitionis. Alle anderen evangelischen Sakramente [1]) folgen erst nach. Die Taufe mache (und drücke es schon durch ihre Formel aus), daß „der Name Gottes über uns genannt und wir Söhne Gottes zubenannt werden“.

Sehr stark betont Bucer Gottes Wirksamkeit in den Sakramenten. „In ihnen allen und so auch bei der Taufe ist das das Wesentliche, daß Gott selbst durch seine Kirche pollicetur, donat exhibetque.“ Der Täufling sagt nicht: Ich taufe mich selbst und bezeuge damit, daß ich mir selbst absterben wolle. Sondern die Kirche hat die Gewalt, Sünden zu vergeben, und spricht durch ihren Diener: Ich taufe dich, und nicht: dazu, daß du dir absterbest, sondern: auf den Namen zc., d. h. daß du nun seiest in fide, curaque et nomine Dei, filius Dei“ [2]).

Zur Kindertaufe sodann übergehend, bezeichnet Bucer als ihr Fundament die göttliche Verheißung an Abraham, daß er sein

[1]) Als solche werden neben dem Nachtmahl noch genannt: die Handauflegung, als Weihe zu besonderem Dienst; die unctio olei, wodurch noch ein höheres Kraftmaß des Geistes, sei's zur Heilung, sei's zum Kirchendienst, exhibiert werde; der afflatus Christi post resurrectionem als Mitteilung des h. Geistes zur Administrierung der Sündenvergebung. Interessant zur Illustration von Bucers weiterem Sakramentsbegriff.

[2]) „Ich taufe dich, d. i. ich ergibe dich Gott Vatter, Sun und h. Geist, nimme dich an im zu einem Kind, leibe dich Christo ein, daß jez er dein Heiland, der Vatter auch dein Vatter seye und dich der h. Geist in allem lere und füre“ (Bericht an die Kirche zu Münster, Kap. VII).



redemptio Christi „exprimiert“, nicht bloß „adumbrirt“. Auch in der Taufe des Johannes, obgleich sie sonst der christlichen inhaltlich ganz nahe stehe, werde doch die Gottheit Christi und das Geheimnis der Erlösung weniger voll und klar expliciert. Der Bericht an die Kirche zu Münster enthält hierüber (Kap. XXIII) folgendes Nähere: „Johannes hat zwar das Evangelium lauterer und reichlicher gepredigt als alle Propheten vor ihm, aber die Wenigsten (Geringsten) im Himmelreich stunden höher als er. Bucer anerkannte also mit lobenswerter exegetischer Unbefangenheit den allein natürlichen Sinn des Wortes Jesu Matth. 11, 11, während Zwingli (freilich nach dem Vorgang alter Ausleger und in Übereinstimmung mit Luther, Melanchthon u. a.) sich der Verlegenheit, die sonst diese Stelle ihm bereitet hätte, durch unnatürliche Beziehung des *μικρότερος* auf Jesus selbst entzog. Bucer hielt die richtige Mitte zwischen Zwingli und den Anabaptisten, indem er einerseits festhielt, daß Johannes das Evangelium predigte und auf Christum zur Verzeihung der Sünden taufte (insofern er ihn nämlich nicht als einen bloßen Gesetzesprediger und Bußtäufer ohne Beziehung auf das nahe Himmelreich und seine Gnade ansah, sondern ausdrücklich sagte: „Johannes hat die heilbringende, nicht verzweifelnde Buß gepredigt, die Buße, die aus Liebe zu Gott und Hoffnung der Verzeihung herkommt; und so vil die Leut im glaubten, so vil erlangeten si auch das ewig Leben“ [1]); anderseits aber doch bei der späteren apostolischen Predigt und Taufe mehr Klarheit und Kraft des Geistes bei aller inhaltlichen Verwandtschaft rückhaltlos anerkannte (vgl. m. Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 230f.; bes. auch ebend. Anm. 1). Solche Unbefangenheit tritt in den 1530 herausgegebenen (schon in der 2. Aufl.) Enarrationes zu Matthäus noch nicht zu Tage. Dort wird ganz in zwinglischer Weise die Taufe des Johannes und der Apostel vollständig identificiert und der Name baptismus poenitentiae als

[1] Ähnlich in der späteren Schrift „De vi et usu sancti ministerii“ (Scr. Angl., p. 593): „Die Taufe des Johannes gab spiritum salutaris poenitentiae et fidei in Christum de peccatorum remissione und errettete vom zukünftigen Zorn.“

der zutreffendste auch für letztere in Anspruch genommen: „dum quos baptizamus in mortem Christi sepelimus h. e. in eum numerum adscribimus, qui per omnem hanc vitam peccatis mori et vivere justitiae debeant“, was eben poenitentia sei (ganz nach der Auffassung, wie sie auch Calvin zumal seit der 2. Ausgabe der Institutio vertrat,) und nicht ohne Christus und ohne Glauben an ihn geschehen könne.

Weiter wird in der genannten Schrift de baptismate infantium in Fortsetzung der Begriffsbestimmung betont: es sei die Taufe 2) prima in Christum initiatio, sacramentum regenerationis et primae in Christum insitionis. Alle anderen evangelischen Sakramente [1]) folgen erst nach. Die Taufe mache (und drücke es schon durch ihre Formel aus), daß „der Name Gottes über uns genannt und wir Söhne Gottes zubenannt werden“.

Sehr stark betont Bucer Gottes Wirksamkeit in den Sakramenten. „In ihnen allen und so auch bei der Taufe ist das das Wesentliche, daß Gott selbst durch seine Kirche pollicetur, donat exhibetque.“ Der Täufling sagt nicht: Ich taufe mich selbst und bezeuge damit, daß ich mir selbst absterben wolle. Sondern die Kirche hat die Gewalt, Sünden zu vergeben, und spricht durch ihren Diener: Ich taufe dich, und nicht: dazu, daß du dir absterbest, sondern: auf den Namen ꝛc., d. h. daß du nun seiest in fide, curaque et nomine Dei, filius Dei“ [2]).

Zur Kindertaufe sodann übergehend, bezeichnet Bucer als ihr Fundament die göttliche Verheißung an Abraham, daß er sein

---

1) Als solche werden neben dem Nachtmahl noch genannt: die Handauflegung, als Weihe zu besonderem Dienst; die unctio olei, wodurch noch ein höheres Kraftmaß des Geistes, sei's zur Heilung, sei's zum Kirchendienst, exhibiert werde; der afflatus Christi post resurrectionem als Mitteilung des h. Geistes zur Administrierung der Sündenvergebung. Interessant zur Illustration von Bucers weiterem Sakramentsbegriff.

2) „Ich taufe dich, d. i. ich ergibe dich Gott Vatter, Sun und h. Geist, nimme dich an im zu einem Kind, leibe dich Christo ein, daß jez er dein Heiland, der Vatter auch dein Vatter seye und dich der h. Geist in allem lere und füre“ (Bericht an die Kirche zu Münster, Kap. VII).



und seines Samens Gott sein werde. So seien nun alle, die an Christo gläubig hangen, in Wahrheit Abrahams Söhne. Jesus habe die Kinder gesegnet und gelehrt, es komme so wenig auf das Erwachsen-sein an, daß vielmehr die Erwachsenen selber werden müßten wie die Kinder, die einzig auf sein Verdienst sich stützen und nichts Eigenes haben. Der Segen, den Christus ihnen gebe, sei nichts anderes als die redemptio, indem ohne sie alles „maledictioni subjectum“ [1]).

Der Einwand, nicht alle Kinder seien erwählt, halte nicht Stich, weil das ebenso wenig von allen erwachsenen Anrufern des göttlichen Namens gesagt werden könne, und doch scheue man sich nicht, zu predigen: Wer den Namen des Herrn anruft, der wird selig werden. So könne man sich auch an der Abraham gegebenen Verheißung genügen lassen und alle Kinder taufen, die von ihren Eltern Christo dargebracht werden. Wie wollten wir kurzsichtige Menschen anders beurteilen, wer Gottes und also der Taufe fähig sei, wenn nicht entweder nach der Petenten eigenem, oder, wenn's ein Kind, nach dem Bekenntnis derer, in deren Gewalt es sich befindet? Wenn Gott ohne Bedenken die Beschneidung allen Kindern zuerkannt und Christus beim Segnen keinen Unterschied gemacht, sollten wir dann für die Reinheit der Kirche besorgter sein? Ohne Zweifel sondere Gott einen jeden von Mutterleib zu dem aus, wozu er ihn bestimmt habe. Es diene also zu seiner Ehre, wenn durch die Kindertaufe prädiziert werde, daß seine Gnade und Erlösung alles wirke, und daß es viel weniger auf unser Wollen, Laufen und Versprechen ankomme. Das ganze Heil sei sein Werk. Wären wir nur nachher recht treu im Erziehen und Lehren, dann hätte das unterschiedslose Taufen der Kinder keine Gefahr!

---

1) Es sei damals eben die rechte und ganze Haushaltung der Kirche mit Schlüsselgewalt und Sündenvergebung und Taufe noch nicht aufgerichtet gewesen. Aber jetzt sei kein Grund, den Kindern die Taufe zu versagen; man dürfte sie nur denen abschlagen, die Christo nicht angehörten und seines Todes nicht teilhaftig wären (Bericht an die Kirche zu Münster, Kap. VIII). Res sacramentum sei immer die Gemeinschaft Christi (Kap. XI). Und in den Enarrationes in Epist. ad Rom., p. 296: „Infantibus qui Domino benedicendi, hoc est regignendi, adferuntur.“

Wie wenig Bucer mit alledem der göttlichen Wahl vorgreifen will, erhellt aus zahlreichen, sehr starken Aussagen in verschiedenen Schriften. In der „Getrewen Warnung" vom Jahr 1527 heißt es: „Gott hat seinen Geist und Glauben an kein Sakrament gehenket. Die Erwählten liebt, die Verworfenen (Esau) haßt Gott schon im Mutterleib nach der Schrift." Allein er will, bemerkt Bucer in seinem Bericht an die Kirche zu Münster (Kap. XIII), daß wir der Ordnung nach handeln, die er uns gegeben und uns gemäß ist, nicht nach seinen Gerichten, die ein Abgrund sind. Auch den Ismael hat Abraham beschnitten. Auf dem allgemeinen Gnadenratschluß in Christo, nicht auf der speziellen Prädestination beruht die Kindertaufe. Übrigens, betont Bucer, ist bei Abrahams Samen die göttliche Gnade am überschwenglichsten, die Heilspredigt permanent, die Zahl der Erwählten am größten. Darin liegt Grund genug, alle Christenkinder zu taufen. Auch bei der Fürbitte — und diese ist bei der Kindertaufe ein wesentliches Stück — nehmen wir ja keine Rücksicht auf den partikularen Ratschluß. Der Herr will zunächst ein Sammeln, nicht ein Sondern (Compelle intrare, Gleichnis vom Netz). —

Am wertvollsten ist Bucer die Kindertaufe darum, weil sie die Rechtfertigung allein aus Gnaden ohne unser Zuvorkommen ins hellste Licht stellt. Der Widerwillen gegen diese letztere ist, ob auch vielen unbewußt, das gefährlichste Gift in der Opposition gegen erstere. „Der Satan habe es auch schon bei den meisten, die den Kindertauf verfolgen, dahin gebracht, daß sie ihrer eigenen Werke mehr denn des Verdienstes Christi achten. Dies ist wohl wahr: „Die Heiligung geschicht also, daß uns Gott zu seiner Zeit sich zu erkennen und lieben giebt, und das von allen unseren Kräften, daß wir alles zu seinen Ehren thun und üben uns in guten Werken, die aber Er in uns würket und wir durch in würken, die Er bereitet hat, daß wir darin wandlen und also im gleichförmig werden dem Ebenbild Christi unser Heil und Seligkeit haben. Doch muß der Herr den ersten Stein legen." Gottes Liebe zu den Kindern der Seinen bis ins tausendste Geschlecht ist abgeschattet in unserer Liebe zu den Kindern unserer Freunde. Diese stammt aus seinem Liebeswesen, muß also in diesem ihr

unendlich viel herrlicheres Urbild haben. Nicht die Liebenswürdigkeit der Geliebten kann diese Liebe bedingen oder begrenzen: „Wir lieben, das wir zuvor gut sein und lieblich befinden, er machet gut und lieblich, was er liebet.“ Das „dein und deines Samens Gott“ wolle nichts anderes besagen als: Heiland an Leib und Seele in Zeit und Ewigkeit (gemäß Christi Auslegung: Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen). Die göttliche Weitherzigkeit habe im Alten Bunde auch die Kinder der Knechte und Beisaßen durch die Beschneidung in den Bund aufgenommen; im Neuen Bunde könne nicht weniger Gnade sein und es sei Pflicht, dieselbe zu verjähen und groß zu machen, indem man die Kinder taufe (Kap. XI u. VIII). Man sage: Kinder können den Bund Gottes nicht beschwören. Allein man thut unrecht, so viel Gewicht auf das Bekenntnis zu legen. „Sind nicht alle Menschen Lügner? Wirkt nicht Gott das Wollen und Vollbringen? Wie ging's mit den Mönchsgelübden? Das ist nicht die rechte Rettung aus dem babylonischen Gefängnis, wenn man den Kindertauf abstellt und aufhört, die Kinder dem Herrn darzubringen, der sie doch allein fromm machen kann“ (Kap. XIX). „Der Tauf hindert je nichts an aller Lehre und Straf, wenn nur so vil Geistes da were, daß man's dapfer angriffe; wer dann nit hören wollte, weißt man wol, was der Herr sagt: sey er dir als ein Heid und Publikan! Also ist's auch, daß sie immer umb Bannen schreien, so der Herr als umb sammlen schreyet, freintliche Lehre und Ermanung. Greiffen wir dise an, so würde der Bann selb recht folgen. Nun ist es nichts dann ander Leut verwerffen und verdammen, keine lieb noch uffbauen, beißen und fressen einander, biß sie sich gar verzerren“ (Handlung in dem offentlichen Gespräch).

Manche, fährt Bucer in der Schrift de baptismate infantium fort, wollen darthun, das alte Bundesvolk sei ganz fleischlich gewesen und darum gar nicht nachzuahmen, während es doch vielmehr der eigentliche natürliche Ölbaum ist, wir hingegen die Eingepfropften und während ein Saft und eine Fettigkeit von ihm auf uns übergegangen. Sind die Israeliten noch Kindern gleich gewesen, indes wir im vollen Mannesalter Christi stehen,

so erscheint die Kindertaufe, auch auf Mädchen und auf gänzlich Neugeborene sich erstreckend, um so mehr als gerechtfertigt. Hat die Kirche die Vollmacht, Sünden zu vergeben, wie kann man versäumen, ihr der Erbsünde wegen schon die Kinder darzubringen? Manche Väter, auch Augustin, sind ja so weit gegangen, ungetauft gestorbenen Kindern das Heil abzusprechen, nicht weil sie dasselbe an etwas Äußerliches, sondern weil sie es an den in der Kirche durch Wort und Sakrament wirksamen Geist gebunden. So weit gehen wir nicht, sofern nicht förmliche Verachtung der Kirche und ihrer Spende vorliegt [1]).

Eine bloße Ausflucht ist die Behauptung, im Alten Testamente sei alles typisch, vorbildlich und schattenhaft und daher in keiner Weise nachzuahmen, sowie auch die andere, daß man gleich Christus die Hände auflegen, nicht aber taufen sollte, denn nach apostolischer Praxis folgt die Handauflegung nach.

Und hier führt nun Bucer den früher schon angedeuteten Gedanken von der göttlichen Allwirksamkeit mit noch mehr Nachdruck aus. Es sei falsch zu sagen, der Gläubige empfange die Taufe zum Zeichen, daß er, der Sünde tot und durch Gottes Geist er-

---

[1]) Anläßlich der Wittenberger Konkordienverhandlung, Mai 1536, kam auch die Frage von der Notwendigkeit der Taufe zur Sprache. Luther hatte Verdacht, daß diese nicht genug betont werde. Allein Bucer verwahrte sich dagegen, indem er die Erklärung abgab: „Nos nequaquam statuere Dominum salutem ita baptismo alligasse, ut nemo eam nisi baptizatus sit consequi possit, et omnes infantes, qui non sint baptizati (modo non ex contemptu baptismus neglectus sit) secundum veterum quorundam doctorum sententiam, pro damnatis habeantur, nihilo minus tamen nos adhortari populum, ut infantes omnes ad baptismum offerant, idque ut fiat, diligenter magistratum nostrum providere nec permittere cuiquam, ut eos baptismo non offerat. Habere quidem nos in aliquot ecclesiis hoc in more positum, ut tantum die dominico vel aliis statis temporibus ad hanc rem destinatis eos baptizemus: id autem nos ideo facere, ut sua rursus baptismo dignitas restituatur, omnesque adventicii abusus offendiculorum plenissimi aboleantur, et ut anabaptistarum criminationibus et calumniis hac ratione obviari possit; interea tamen nulli quocunque alio tempore baptismum denegari.“ Diese Erklärung habe Luther und die Seinen beruhigt (Bucer, Scripta Angl., p. 656).

neuert, nun in einem neuen Leben wandeln müsse und wolle, — insofern nämlich dadurch die eigene Bekehrungs- und Heiligungsthätigkeit besiegelt werden sollte. Diese nämlich müsse ganz zurücktreten hinter der göttlichen Gnadenwirksamkeit. Omnia fiunt nobis (und zwar per mortem et resurrectionem Christi), nos nihil facimus. Ipse eligit assumitque nos, non nos illum. Es handelt sich um eine Wiedergeburt: non finximus nos ipsos, multo minus refingemus. Machen wir doch nicht das sacramentum redemptionis, also der allergewissesten Sache und unwiderruflichen Gabe, zu einem bloßen symbolum nostrae pollicitationis, also welch einer zweifelhaften Sache! Die Kirche Christi reicht die Kraft und den Geist dar, und durch sie wird die göttliche Wirksamkeit vermittelt. — Allerdings ermahnen die Apostel durch die Erinnerung an die durch das Sakrament versiegelte Wohlthat Christi zum neuen Leben, denn dieses muß dem lebendigen Glauben folgen. Aber daraus darf man nun nicht schließen, es sei niemand zu taufen, er sei denn zuvor der Sünde völlig abgestorben. Est de substantia baptismi quod significet peccatum plane extinctum (sc. durch den Rechtfertigungsakt, formisch gefaßt). — An Christum glauben und auf ihn getauft werden, heißt doch, ihm als Arzt übergeben werden; die Krankheit braucht also noch nicht erloschen, noch die Gesundheit hergestellt zu sein. Der Eifer für die Heiligung ist nicht die restitutio und refictio selbst, sondern ihre Frucht. Die Taufe ist aber das Symbol der Wiedergeburt selbst, nicht ihrer Frucht. — Also nur bei Erwachsenen kann das Gelübde, der Sünde völlig abzusterben und Gott zu leben, vom Täufling gefordert werden. Absolut erforderlich ist es für die Taufe nicht; denn diese hat es mit der regeneratio als göttlicher Thätigkeit zu thun [1]). — Und übrigens wenn Pau-

---

[1]) Und nachher: „Am meisten schmerzt mich, daß du dem Wort des Origenes nicht zustimmst, daß die Taufe zur Abwaschung der Sünden sei — eine Gnade, die schon Kindern widerfahren kann." — Ehe von einer selbstthätigen Bekehrung die Rede sein kann (die übrigens ja auch ein Werk des h. Geistes) muß doch Christus die regeneratio vollziehen. Dieser Anfang des Heilswerkes im Kinde ist rein objektiv. Weder unsere perditio noch unsere restitutio ist erst mit dem Bewußtsein davon vorhanden. Es scheine hinter der Gleichgültig-

lus von dem „der Sünde völlig abgestorben sein“ redet, so meint er etwas, das nicht durch unser Verdienst oder durch unsere Anstrengung geschieht, sondern nur durch Christi Verdienst, indem er, der für uns genug gethan, uns die Sünden nicht zurechnet. Das kann er aber ebenso gut Kindern gegenüber. Und sogar, daß in den Erwachsenen der Geist das glaubt und wünscht und mit Eifer verfolgt, ist Werk und Gabe Christi, der in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt.

Bucer ist — das läßt sich nicht leugnen — von der sonst bei den Reformierten üblichen Terminologie abgegangen. Diese verstehen gewöhnlich unter der regeneratio entweder die conversio, den grundlegenden Akt der Bekehrung durch Buße und Glauben mit Ausschluß der nachfolgenden Heiligung, oder dann noch öfter nach Calvins Vorgang, den gesamten sittlichen Lebenserneuerungsprozeß mit Einschluß der Heiligung; auch für den in so weitem Umfang gefaßten Begriff findet sich mit regeneratio abwechselnd der Name poenitentia. Bucer hingegen versteht hier wenigstens unter regeneratio das durch die redemptio idealiter gesetzte, aller subjektiven Heilsaneignung vorausgehende und sie begründende Kindschaftsverhältnis, also einen wesentlich justifikatorischen, den reatus peccati mortalis aufhebenden Gnadenakt Gottes und will die conversio und poenitentia damit unvermengt wissen. Die von A. Schweizer (Reform. Glaubenslehre II, 489 oben) angeführte Stelle bezieht sich auf die conversio. Immerhin scheint auch Bucer dieser Terminologie nicht immer treu geblieben zu sein, wie aus der von Schweizer a. a. O., S. 497 citierten Stelle erhellt: „Essentiales partes regenerationis seu poenitentiae dicimus duas esse, mortificationem carnis s. peccati, s. veteris hominis interitum, s. etiam nostri abnegationem, et vivificationem spiritus justitiae.“ Häufiger sind übrigens bei Bucer diejenigen Aussagen, wo er allerdings auch die regeneratio

---

keit gegen die Kindertaufe eine Leugnung der Erbsünde zu stecken. Umgekehrt habe Augustin die pelagianische Leugnung der Erbsünde am wirksamsten mit der Kindertaufe bekämpft, welche Polemik übrigens nicht durchgeschlagen hätte, wenn nicht die Kindertaufe in der ganzen Kirche gegolten.

neuert, nun in einem neuen Leben wandeln müsse und wolle, — insofern nämlich dadurch die eigene Bekehrungs- und Heiligungsthätigkeit besiegelt werden sollte. Diese nämlich müsse ganz zurücktreten hinter der göttlichen Gnadenwirksamkeit. Omnia fiunt nobis (und zwar per mortem et resurrectionem Christi), nos nihil facimus. Ipse eligit assumitque nos. non nos illum. Es handelt sich um eine Wiedergeburt: non finximus nos ipsos, multo minus refingemus. Machen wir doch nicht das sacramentum redemptionis, also der allergewissesten Sache und unwiderruflichen Gabe, zu einem bloßen symbolum nostrae pollicitationis, also welch einer zweifelhaften Sache! Die Kirche Christi reicht die Kraft und den Geist dar, und durch sie wird die göttliche Wirksamkeit vermittelt. — Allerdings ermahnen die Apostel durch die Erinnerung an die durch das Sakrament versiegelte Wohlthat Christi zum neuen Leben, denn dieses muß dem lebendigen Glauben folgen. Aber daraus darf man nun nicht schließen, es sei niemand zu taufen, er sei denn zuvor der Sünde völlig abgestorben. Est de substantia baptismi quod significet peccatum plane extinctum (sc. durch den Rechtfertigungsakt, formisch gefaßt). — An Christum glauben und auf ihn getauft werden, heißt doch, ihm als Arzt übergeben werden; die Krankheit braucht also noch nicht erloschen, noch die Gesundheit hergestellt zu sein. Der Eifer für die Heiligung ist nicht die restitutio und refictio selbst, sondern ihre Frucht. Die Taufe ist aber das Symbol der Wiedergeburt selbst, nicht ihrer Frucht. — Also nur bei Erwachsenen kann das Gelübde, der Sünde völlig abzusterben und Gott zu leben, vom Täufling gefordert werden. Absolut erforderlich ist es für die Taufe nicht; denn diese hat es mit der regeneratio als göttlicher Thätigkeit zu thun [1]). — Und übrigens wenn Pau-

---

[1]) Und nachher: „Am meisten schmerzt mich, daß du dem Wort des Origenes nicht zustimmst, daß die Taufe zur Abwaschung der Sünden sei — eine Gnade, die schon Kindern widerfahren kann.“ — Ehe von einer selbstthätigen Bekehrung die Rede sein kann (die übrigens ja auch ein Werk des h. Geistes) muß doch Christus die regeneratio vollziehen. Dieser Anfang des Heilswerkes im Kinde ist rein objektiv. Weder unsere perditio noch unsere restitutio ist erst mit dem Bewußtsein davon vorhanden. Es scheine hinter der Gleichgültig-

lus von dem „der Sünde völlig abgestorben sein“ redet, so meint er etwas, das nicht durch unser Verdienst oder durch unsere Anstrengung geschieht, sondern nur durch Christi Verdienst, indem er, der für uns genug gethan, uns die Sünden nicht zurechnet. Das kann er aber ebenso gut Kindern gegenüber. Und sogar, daß in den Erwachsenen der Geist das glaubt und wünscht und mit Eifer verfolgt, ist Werk und Gabe Christi, der in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt.

Bucer ist — das läßt sich nicht leugnen — von der sonst bei den Reformierten üblichen Terminologie abgegangen. Diese verstehen gewöhnlich unter der regeneratio entweder die conversio, den grundlegenden Akt der Bekehrung durch Buße und Glauben mit Ausschluß der nachfolgenden Heiligung, oder dann noch öfter nach Calvins Vorgang, den gesamten sittlichen Lebenserneuerungsprozeß mit Einschluß der Heiligung; auch für den in so weitem Umfang gefaßten Begriff findet sich mit regeneratio abwechselnd der Name poenitentia. Bucer hingegen versteht hier wenigstens unter regeneratio das durch die redemptio idealiter gesetzte, aller subjektiven Heilsaneignung vorausgehende und sie begründende Kindschaftsverhältnis, also einen wesentlich justifikatorischen, den reatus peccati mortalis aufhebenden Gnadenakt Gottes und will die conversio und poenitentia damit unvermengt wissen. Die von A. Schweizer (Reform. Glaubenslehre II, 489 oben) angeführte Stelle bezieht sich auf die conversio. Immerhin scheint auch Bucer dieser Terminologie nicht immer treu geblieben zu sein, wie aus der von Schweizer a. a. O., S. 497 citierten Stelle erhellt: „Essentiales partes regenerationis seu poenitentiae dicimus duas esse, mortificationem carnis s. peccati, s. veteris hominis interitum, s. etiam nostri abnegationem, et vivificationem spiritus justitiae.“ Häufiger sind übrigens bei Bucer diejenigen Aussagen, wo er allerdings auch die regeneratio

---

keit gegen die Kindertaufe eine Leugnung der Erbsünde zu stecken. Umgekehrt habe Augustin die pelagianische Leugnung der Erbsünde am wirksamsten mit der Kindertaufe bekämpft, welche Polemik übrigens nicht durchgeschlagen hätte, wenn nicht die Kindertaufe in der ganzen Kirche gegolten.

bei der Taufe geschehen oder wenigstens ihren Anfang nehmen läßt, darunter aber schon eine geheimnisvolle Erneuerung durch den Geist versteht, wie auch Calvin bei früh vollendeten Kindern eine solche postuliert. So redet er in den Enarrationen zum Römerbrief, die vor der Wittenberger Konkordie geschrieben sind, von einem in der Kindertaufe geschehenden unbewußten Sakramentsempfang, der dem Kind nichtsdestoweniger den h. Geist vermittele, welch letzterer dann in demselben nach der seinem Alter entsprechenden Weise zum Heil thätig sei. Deus infantes licet nihil hujus sentientes in communionem vitae aeternae suscipit et spiritu regeneratore donat exserturo se et novam creaturam in vita explicaturo cum id juxta consilium ejus ad ejus gloriam optime ratione facturum est (zu Kap. III, p. 161). Und in Wittenberg kam er im Mai 1536 mit Luther darin überein, „die Taufe sei als das Bad der Wiedergeburt (‚die mit dem Wasser dargereicht und gegeben werde aus dem Werke Gottes und durch den Dienst des Geistlichen‘, non nudum symbolum sed verum lavacrum regenerationis, quae virtute Dei et ministerio ministri cum aqua nobis exhibetur [Script. Angl., p. 655] totum hoc solius Dei opus, ad ministrum tantum pertinet ministerium) auch bei Kindern anzuerkennen, nicht als ob (so lautete Bucers Verwahrung) die Kinder durch das gehörte Wort zum Glauben kämen, sondern (so lautete Luthers Erklärung) wie auch Erwachsene im Schlaf für gläubig gelten, ob sie schon actu nichts von Gott gedenken und glauben (vgl. den ähnlichen Gedanken Ökolampads in meinem Artikel, „Stud. u. Krit.“ 1883, 1. Heft, S. 158) [1]), also sei ein Anfang

1) Die Idee findet sich bei Ökolampad nicht ganz vereinzelt vor; er entwickelt sie auch 1525 in seinen Adnotationes zum Römerbrief (zu Kap. 4): „Et dormientes sancto spiritu non destituti sunt, tametsi non operetur in eis. — Satis adest spiritus sanctus pueris, siquidem a deo non habentur inter filios irae: operabitur autem quando et ubi sibi visum fuerit per fidem et caritatem.“ Aber freilich diesen prinzipiellen Geistesempfang knüpfte Ökolampad echt zwinglisch nicht an die Taufe oder Beschneidung: „Circumcisio signaculum et justitiae fidei, ergo sequitur propter fidem parentum et ecclesiae accepisse et illos spiritum s. vel ante

des Glaubens und zwar als ein Werk Gottes in den Kindern", ita initium quoddam fidei (quod tamen Dei sit opus) in infantibus extare, secundum ipsorum mensuram et modulum, quem nos ignoremus atque hoc se fidem nominare et malle ne de his rebus disputationes moveantur neve haec quisquam pervestigare ausit, qua nimirum ratione hoc suum opus in ipsis Dominus perficiat (Bucer, Script. Anglicana, p. 656). Nur warnte Bucer vor dem Irrtum, der Glaube werde in den Kindern bei der Taufe (actu) ex opere operato gewirkt und mit ihm die Begnadigung, also daß dieselben eben zu der Stunde die Worte des Evangeliums verstünden, ihnen glaubten und dadurch selig würden. Insofern ging er nicht so weit wie z. B. die späteren lutherischen Dogmatiker, die für die in der Taufe sich vollziehende volle, auch die Rechtfertigung in sich schließende Wiedergeburt einen actu vorhandenen Glauben als Organ der Aneignung postulierten und, weil dieser doch irgendwoher kommen mußte, ihn durch die Taufe selbst und durch das mit ihm verbundene Wort gewirkt sein ließen (Köstlin, bei Herzog, Real.-Enc. XVIII, 121). Immerhin tritt bei Bucer mehr als sonst bei den Reformierten das Bestreben zu Tage, der Taufe eine tiefere und fundamentalere Bedeutung für das Christenleben beizulegen, durch Verknüpfung der Wiedergeburt mit derselben. Hat auch Zwingli von Geisteswirkungen in Unmündigen geredet, so that er es nicht, um dadurch die Taufe zu heben, sondern um jegliche Beschränkung der Freiheit der göttlichen Gnadenwirksamkeit abzuwehren. Hat Calvin eine mysteriöse Erneuerung der Kinder für keineswegs unmöglich erklärt, so war ihm diese Annahme doch mehr ein Notbehelf für früh vollendete, weil er ein Selig-werden ohne Wiedergeburt für unmöglich hielt, bei heranwachsenden Kindern hingegen ließ er der Heilsordnung ihren regulären Gang, und selbst jene mysteriöse Wiedergeburt war ihm ein mit Überspringung der ordentlichen Faktoren gewirktes Allmachtswunder, also doch wieder keine regelrechte regeneratio. Das

---

circumcisionem, tametsi nondum in eis operatus sit utpote organis nondum idoneis."



Interesse, dadurch die Bedeutung der Taufe zu heben, die ihm in einem ganz anderen Sinn das Sakrament auch der Wiedergeburt ist, lag auch ihm völlig fern. Bei Bucer hingegen ist dasselbe offenbar vorhanden, doch bleibt er insofern den reformierten Grundsätzen treu, daß er einerseits die Taufe als solche nicht als wirkende Ursache dargestellt wissen will, und daß ihm anderseits nur die Entsündigung und die Setzung eines neuen Lebenskeimes als göttliche Gnadenwirkungen, welche die fundamentale Wiedergeburt konstituieren, in Betracht kommen, während dem Prädestinatianer das Bedürfnis, nach einem Organ zur Aufnahme derselben zu fragen, ferne liegt. Wird überhaupt der selbständige Wert des Glaubens durch die Prädestinationslehre herabgedrückt, so ist vollends keine Nötigung vorhanden, dies Organ für die Wiedergeburt unmündiger Kinder schon zu postulieren, resp. es bei der Taufe gewirkt werden zu lassen. Nach seinem Bericht über die Konkordienverhandlung (Script. angl., p. 655) hat Bucer in Wittenberg eingeräumt, man könnte die Kinder auch wohl Gläubige heißen, sofern man den Glauben etwas weiter fasse, nämlich als jegliche Ergebung an Gott, also als rein passiven habitus der Seele, als reine Gottgelassenheit [1]). — Folgende Stellen mögen noch zur Illustration der Bucerschen Anschauung dienen: „Die Taufe ist die erste Mitteilung des Segens Christi, denn sie ist ein Bad der Wiedergeburt, und diese letztere ist parallel der leiblichen Geburt, der Anfang des neuen Lebens. Christus hatte, als er die Kinder segnete und für sie betete, nichts anderes als den Segen der Erlösung im Auge. — „Welche der Vater dem Sohne schenkt, die werden in ihn begraben, in denselbigen tötet er die Sünde und lebt in ihnen ein neues Leben. Das geschieht schon infolge der Erwählung in Unmündigen (Beispiel: Johannes d. T.). Die

---

1) Quodsi autem vocabulum fidei in lata significatione accipere velimus, pro qualibet nostri deditione quae fit Deo: hoc sensu etiam infantes fideles appellari posse. Nos enim simpliciter credere et docere. infantibus in baptismo veram regenerationem veramque in filios Dei adoptionem communicari et Spiritum sanctum in illis operari juxta illis datam mensuram et modulum, sicut de Johanne legimus illum Spiritu sancto repletum fuisse ab utero matris suae.

Wiedergeburt wirkt Christus in den Auserwählten und durch die Taufe wird sie dargeboten und übergeben (folgt aus Tit. 2 [„Bad der Wiedergeburt"] und Apg. 22, 16). Die Taufe geschieht nicht auf unsern Namen, daß wir etwas thun sollen (etwa das Röm. 6 Angedeutete), sondern auf den Namen des Vaters, daß er die Wiedergeburt wirke. — Der Herr kann solchen Kindern, die ungetauft sterben, auch helfen ohne den Dienst der Kirche, wo man nur seinen h. Tauf nicht verachtet und zwar das anders nit, dann daß er den alten Adam in inen tödtet und ein neues Leben durch unsern Herrn Jesum in inen schaffet. Ist die Gemeinschaft Christi, der Sünde Tod und das neue Leben an das Versagen (dem Teufel) und an das Bekenntnis Christi gebunden, so sind die ungetauft sterbenden Kinder verloren. Charakteristisch ist die Beziehung von Joh. 3, 5 auf die Taufe, sofern dieselbe das Mittel der Wiedergeburt — ein Beispiel unabhängiger Exegese. In der Schrift: de vi et usu sancti ministerii (Script. Angl., p. 593) bemerkt Bucer, aqua könne nicht den Geist bedeuten, was eine unerträgliche Tautologie wäre. Auch im unmündigen Alter ist ein der Sünde Absterben und Christum Anziehen durch Gottes Gnadenmacht wohl möglich. Die Erwachsenen sind actu auch nie schon völlig der Sünde gestorben, sondern das ist das fortwährende Werk des Geistes in ihnen." Sämtliche Stellen aus der Schrift: Der Prediger zu Straßburg Bericht aus der h. Schrift von der recht gottseligen Anstellung und Haushaltung christlicher Gemein, vom h. Tauf ꝛc., an die Kirche zu Münster in Westfalen, 5. März 1534 (Kap. VIII. XII. XVI. XVII). Noch bestimmter sprach sich Bucer darüber in seiner Explicatio der Articuli Concordiae aus: „Cum de talibus infantibus, qui sunt in ecclesia, dictum sit: Non est voluntas Patris, ut pereat unus ex illis, constat infantibus per baptismum contingere remissionem peccati originalis et donationem Spiritus sancti qui in eis efficax est pro ipsorum modo. Rejicimus enim errorem illorum, qui imaginantur infantes placere Deo et salvos fieri sine actione aliqua Dei, cum Christus clare dicat, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest intrare in regnum Dei. Etsi igitur nos

non intelligamus, qualis sit illa actio Dei in infantibus, tamen certum est in eis novos et sanctos motus effici, sicut et in Johanne in utero matris novi motus fiebant. Nam etiamsi non est imaginandum, quod infantes intelligant, tamen illi motus et inclinationes ad credendum Christo et diligendum Deum sunt aliquo modo similes motui fidei et dilectionis. Hoc dicimus, cum infantes dicimus fidem habere. Ideo enim sic loquimur, ut intelligi possit, quod infantes non fiant sancti et salvi sine actione divina in ipsis. Quamquam igitur mos est alicubi, ut certis diebus publice administretur (vgl. oben S. 501) baptismus, tamen docendi sunt homines, si quid periculi est vitae infantium, ut eos interim baptizari curent, et ministri debent talibus impertiri baptismum." Der Gedanke: das Kind ist getauft! hat also doch für die Beruhigung christlicher Eltern inbetreff seines Seelenheils auch bei schnellem Tod desselben, wo eine Nottaufe erforderlich wird, einen großen Wert. Dessenungeachtet will Bucer, wenn er von der Notwendigkeit der Taufe redet, nur eine „necessitas ministerii et jussus Dei", nicht aber eine „necessitas salutis" gelten lassen (Script. Angl., p. 668). Nur in der Betonung dieses letzteren hat er die ungeteilte Zustimmung der reformierten Kirchenlehre. Sonst läßt sich in seinem Standpunkt etwas Halbes und Schwankendes nicht verkennen. Der oben S. 501 erwähnte Verdacht Luthers hat zu viel Eindruck auf ihn gemacht.

Die alte Kirche — so fährt Bucer in der Schrift de baptismate infantium fort — ist einstimmig für die Kindertaufe [1]. Origenes bezeugt ihren apostolischen Ursprung. Augustin sagt: „Wie der Schächer ohne die für ihn unvollziehbare Taufe durch

[1]) Auf diese Einstimmigkeit legt Bucer großes Gewicht. „Der Kindertauf hat die ganze Kirche für sich und wie hoch schlägt Paulus im ersten Kor.-Brief das Beispiel anderer Gemeinden an!" (Bericht an die Münsterer, Kap. XVI).

seinen Glauben selig wurde, so kann umgekehrt den Kindern ohne den für sie ebenfalls unvollziehbaren Glauben durch die Taufe das Heil zuteil werden“. Daß das Sakrament an und für sich einen großen Wert haben muß, ist nach Augustin daraus zu schließen, daß es als signaculum justitiae fidei im Alten Bund auch denen zuteil wurde, die noch nicht zur Gerechtigkeit glauben konnten. Cyprian betrachtete die Kindertaufe als so selbstverständlich, daß er nicht einmal ein Warten bis zum 8. Tage zulässig fand, weil ja des Menschen Sohn gekommen, der Menschen Seelen zu erhalten, nicht zu verderben.

Aus dem beifälligen Citieren dieser Zeugnisse aus der alten Kirche erhellt deutlich, daß auch Bucer Beschneidung sowohl als Kindertaufe als Siegel des vollen Gnadenheils betrachtet. Den von der Beschneidung herzunehmenden Beweis für die Kindertaufe hat er allerdings weniger in der Schrift de baptismate infantium als vielmehr in dem Bericht an die Kirche zu Münster des Näheren beleuchtet, im ganzen natürlich in der herkömmlichen Weise, doch so, daß er sehr stark betont, es habe sich schon im Alten Bund um ein geistliches Verhältnis zu Gott, das in Ewigkeit bleibt, gehandelt, und es hätten hiernach demselben nicht die fleischlichen, sondern nur die geistlichen, der wahren Beschneidung (davon die äußere am Fleisch nur der Schein und Schatten) teilhaften Nachkommen Abrahams eigentlich angehört; von den ersteren sei dies Bundeszeichen gewissermaßen usurpiert. Weil man den Paulus, der Gesetz und Evangelium einander entgegensetze, mißverstanden, habe man den Alten Bund zu einem fleischlichen und irdischen gemacht, als ob dort nichts als Figuren, Zeremonieen und tote Werke wären und als ob erst wir Christen den reinen Geist und die wahre Frömmigkeit hätten. Nach Hebr. 11 kam's vielmehr im Alten wie im Neuen Bund auf den Glauben an. „Von Anfang bis ans Ende der Welt ist nur ein Volk Gottes, allein daß wir am Geist sollen reicher sein, nur ein Bund der Gnaden, allein daß dieser sich nun weiter strecket und mehr eröffnet ist, ein Geist, ein Glaube, nur ist's bei den Alten alles dunkler, unfreier und deshalb mit mehr äußerer Zucht verbunden und allein bei denen recht offenlich und herr-

lich gewesen, die auch nach dem Geist [1]) Kinder Abrahä waren. Diesen geistlichen Kindern und nicht den fleischlichen sind die Sakramente gegeben, wennschon letztere sie auch empfingen, und diesen geistlichen Kindern sind wir Gläubige aus den Heiden eingeimpft. Bei uns nun sollte alles noch erwachsener und vollkommener sein.' Mit einem Nachdruck, wie man es sonst bei den Reformierten nicht durchweg trifft [2]), wird hier die Unabhängigkeit des Gnadenbundes von der physischen Abstammung hervorgehoben, und darum auch hin und wieder daran erinnert, daß nicht bloß geborene Israeliten, sondern ebenso Fremdlinge und Beisassen samt ihren Kindern in denselben Aufnahme gefunden. Die Anbietung der Bundesgnade geschieht in weitherzigster Weise an alles Volk, und in diesem Sinne schließt die Verheißung auch den Samen ein; wirkliche Bundesglieder hingegen sind nur die Gläubigen. Auf 1 Kor. 7, 14, wo die Gegner ganz ohne Grund die eheliche Geburt verstehen, erklärt Bucer, seine Anschauung nicht gründen zu wollen, obgleich ihm unzweifelhaft sei, daß Paulus hier sagen wolle, solche Kinder gehörten (eben in jenem weiteren Sinne) in den Gnadenbund (Kap.. IX. X. XXI). Ob nun aber der Standpunkt, auf den er sich auf Grund der idealen paulinischen Anschauung in der Betrachtung des Zusammenhangs von Altem und Neuem Bund stellt, das volle theologische Recht giebt, oder gar die Nötigung in sich schließt, um der Beschneidung willen, die eben doch an der nationalen Form haftete, in welcher das alttestamentliche Bundesverhältnis sich ausprägte, das neutestamentliche Sakrament der h. Taufe geradezu in eine Kindertaufe zu verwandeln, ist mir doch sehr fraglich, und ich habe es in meiner Abhandlung über Zwinglis Tauflehre (a. a. O., S. 243) bestritten. Ich kann die Sache auch jetzt nicht anders ansehen, trotzdem daß mir eben auf Grund der paulinischen Anschauung Bedenken gegen meine Auffassung von befreundeter Seite ausgesprochen worden sind. Es muß eben doch zur Rechtfertigung der Kindertaufe die Rücksicht

---

[1]) „Nach dem Fleisch" ist hier jedenfalls Druckfehler.

[2]) Vgl. z. B. Calvin in m. Abhdlg. oben S. 443 ff. Schweizer, Ref. Dogmatik II, 622, Zeile 6.

auf praktisch-kirchliche Bedürfnisse durchaus zuhilfe genommen werden, da eine rein theologische Begründung unmöglich ist.

Zu der Schrift de baptismate infantium zurückkehrend, hören wir Bucer am Schluß noch allerlei spezielle Einwürfe widerlegen. Der Konzession, welche die Kindertaufe gestatten, sie aber nicht als die wahre und volle Taufe Christi gelten lassen will, hält er entgegen, daß an eine nach den Stiftungsworten durch die Kirche zugediente Taufe, der volle Segen geknüpft sei, nämlich die remissio peccatorum. Und wie dies zu verstehen, erhellt aus dem Vorigen. Nach der gegnerischen Anschauung soll die res baptismi (i. e. regeneratio) mit der Taufe sofort voll und ganz verwirklicht sein, und daher eine Kindertaufe, streng genommen, unzulässig. Bucer erwidert: „Wenn man das so versteht, wie Paulus, der auf Christum blickend stets perfektisch redet und das Heil als vollendet darstellt, so ist es Wahrheit, schließt jedoch alsdann die Kindertaufe nicht aus. Aber, fährt er fort, es beschleiche ihn doch eine Angst, wenn er bedenke, zu welchen Irrtümern die Bestreitung der Kindertaufe schon geführt: da hätten sich die zum zweitenmal Getauften für sündenfrei gehalten und nicht mehr für nötig gehalten zu beten: Vergieb uns unsere Schulden, weil dies Gebet den Aposteln gegeben worden, als sie den h. Geist noch nicht empfangen. Dazu könne es führen, wenn man die Vollkommenheit (perfectio) beanspruche, aber nicht für Christi Werk, sondern für sein eigen Thun oder seinen eigenen Zustand. Was uns gegeben ist in der Taufe, wird erst dann in uns vollkommen und fertig sein, wenn wir das Fleisch abgelegt. Nachher betont Bucer nochmals, die Verwerfung der Kindertaufe, das Schibboleth aller Häretiker dieses Zeitalters, deren Schriften „seit diesen acht Jahren“ er genau verfolgt, beruhe auf einem Werkvertrauen; da heiße es: Wenn wir, zum zweitenmale getauft, uns anstrengen, so können wir's dahin bringen, daß wir nicht mehr sündigen [1]).

---

[1]) Bucer zeigt dann noch in sehr interessanter, doch hier nicht weiter auszuführender Weise, auf was für traurige und teilweise einander entgegengesetzte Irrtümer diejenigen geraten seien, welche die Kindertaufe geleugnet und ihretwegen der Kirche Valet gesagt.

Die Kindertaufe wurde auch in fast moderner Weise vom Standpunkt der Glaubens- und Gewissensfreiheit aus angegriffen (vgl. ähnliche Einwürfe in m. Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 265). Da hieß es: Früher sei die Taufe die Thüre zur Kirche gewesen; die Einverleibung der durch sie Gereinigten sei auf freien Entschluß hin erfolgt, und die nachher Wortbrüchigen habe man exkommuniziert. Jetzt hingegen sei die promiscue erteilte Taufe zum Gespött geworden, und man könne Abgefallene kaum mehr exkommunizieren, weil sie ja nichts versprochen bei ihrer Taufe. Dagegen bemerkt Bucer: Noch jetzt ist die Taufe die Thüre der Kirche, wennschon mit ihr die Reinigung erst beginnt, nicht aber schon vollendet ist. Hat die Kindertaufe keine Berechtigung, so ist die ganze bisherige Kirche ohne Wahrheit gewesen; ja schon der Alte Bund war das Widerspiel von einer Kirche. Warum sollte man die Untreuen nicht dennoch exkommunizieren können? Steht's denn in unserem Belieben, wem wir uns übergeben wollen, ob Christo oder dem Teufel, so daß man mit den Kindern zuwarten müßte? Und doch sind wir ja durch Christum geschaffen und gehören ihm ganz an. Man frägt das Kind auch nicht, ob es seinen Eltern wolle gehorsam sein. Treffend rekurriert Bucer auf das göttlich Gegebene und Geordnete, aller Willensfreiheit als Norm Vorausgehende (vgl. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 226). So gut man einen Sklaven der Treulosigkeit überweisen könne, obgleich er im leibeigenen Stande geboren sei, so gut habe man hierzu ein Recht den in der Kindheit Getauften gegenüber. Vergleiche dazu im Bericht an die Kirche zu Münster (Kap. XXII): Auch der Ungläubigen Kinder soll man taufen. Denn die Kinder gehören noch mehr „der Gemein und Stadt“ denn ihren Eltern an, so daß jene z. B. im Krieg über sie verfügen, ferner sie im jugendlichen Alter nötigenfalls den Eltern wegnehmen kann behufs besserer Erziehung. Hierfür beruft sich Bucer sogar auf Plato! Die Gemeinde hat also geradezu die Pflicht geistlicher Vaterschaft auszuüben und den Kindern nichts vorzuenthalten, was ihnen zum Heil förderlich ist. „Eine gottesfürchtige Obrigkeit soll dafür sorgen, daß die in Gottes Gemein kommen, doch nit öffentlich

wider Gott handlen und im ire Kind entziehen." Bei den Juden mußten sich die Fremdlinge auch unterziehen, und so sollte man den Juden und Türken, die unter den Christen zwar wohnen, aber sich nicht Gott ergeben wollen, „ein gesondert Ort eingeben, da sie allein bei einander wohneten".

Wenn endlich Bucer sein eigenes, irgendwo in einer Schrift abgelegtes Geständnis, er finde keine ratio instituendae ecclesiae, vorgehalten und die Schuld in der mit vielen Übelständen verbundenen Kindertaufe gesucht wird, so bestätigt er, daß er anfänglich nicht recht gewußt, wo hinaus, als bei der großen religiösen Entzweiung und Verwirrung die besten oft sich ferngehalten, Neuerungssüchtige hingegen sich angeschlossen. Aber er sei zur Überzeugung gekommen, daß zur Kirchenleitung gehöre: reine Predigt, Kirchenzucht, durch Geistliche und Älteste geübt, Jugendunterricht und, wenn man auf eine öffentliche professio so viel Gewicht lege, die Konfirmation mit Handauflegung [1]) (nach Hieron. contr. Luciferianos).

---

[1]) Mehrfach, auch in dem Bericht an die Kirche zu Münster (Kap. VIII) und in den späteren Unionsschriften hat Bucer eine Wiedereinführung der Konfirmation in gereinigter Gestalt befürwortet. Mit dem Gedanken scheint aber zuerst Ökolampad in Basel praktischen Ernst gemacht zu haben. Von ihm teilt Hagenbach (Leben Ökolampads, S. 284 ff.) eine förmliche Konfirmationsrede mit, der eine der jetzigen analoge Auffassung des kirchlichen Aktes zugrunde liegt. Aber schon in Zwinglis „Auslegung der Schlußreden", Art. 15 finden sich Keime. Vgl. C. Pestalozzi, Die Konfirmation, Verhandlungen der asketischen Gesellschaft von Zürich (1882), S. 54 ff. Wenn man freilich in der 1548 geschriebenen Schrift Bucers: „Epitome, hoc est brevis comprehensio doctrinae ac religionis christianae, quae Argentorati annos jam ad XVIII publice sonuit" im 17. Artikel eine förmliche Lehre von der Konfirmation findet: „Credimus ac docemus, eos qui baptismum perceperunt infantes et per catechismum, quem ministri diligenter cum eis exercere usque inculcare debent, de fide Christi tantum edocti sunt, ut eam coram Ecclesia Dei etiam confiteantur: eos inquam post talem confessionem precibus universae Ecclesiae et secundum exemplum Domini Marc. 10 impositione manuum atque etiam sacra Coena ad perseverantiam in fide vitaque Christiana confirmandos esse" (Script. Angl., p. 178), so gewinnt man ganz den Eindruck, Bucer rede hier von einer zu Straßburg längst eingeführten kirchlichen Handlung. Es scheint aber eine solche doch nicht

Am Schluß warnt Bucer vor unbesonnenen Neuerungen. Solche Lehren verwüsten die Kirchen und helfen nur dem Papsttum wieder auf, wie zu Waldshut und anderwärts geschehen. Mit keiner anderen Neuerung habe es Eile als mit derjenigen unseres Lebens nach dem Bilde Christi.

So viel Schönes, Treffendes und Anregendes unstreitig diese Schrift Bucers enthält, so kann man doch die Frage kaum unterdrücken, was wohl Zwingli zu der so oft schillernden Ausdrucksweise gesagt haben würde. Offenbar hätte dies Geistesprodukt seines Freundes und fleißigen Korrespondenten ihn nur halb befriedigt. Man stelle übrigens eine genaue Vergleichung an mit dem, was Bucer 9 Jahre früher in dem Büchlein „Grund und Ursach aus göttlicher Schrift der Neuerungen ꝛc.“ (oben S. 458ff.) und auch noch in den Enarrationes zu den vier Evangelien geschrieben, so wird man eine seiner Position im Abendmahlsstreit allerdings nur entsprechende Wandlung nicht verkennen können. Dort hat er noch wiederholt und angelegentlich betont, die Taufe sei ein äußerlich Ding und mache nicht selig, dort hat er, um noch eine besonders signifikante Stelle hier nachzutragen, ermahnt: „Lasset uns doch fleißig ansehen die Lehre Christi und der Apostel! Wie wenig findet ihr da vom Nachtmahl, wie wenig von der äußeren Taufe, wieviel aber vom geistlichen Essen und Trinken

---

nachgewiesen werden zu können. Noch in der späteren Schrift de regno Christi empfiehlt er die öffentliche Konfirmation sehr; denn wiewohl es nicht an unserem Versprechen, sondern an des Herrn Gnade liege, sei es doch electis peracre calcar, si quid graviter et sancte promiserint (Scr. Angl., p. 34). In seiner censura super libro sacrorum seu ordinationis ecclesiae atque ministerii ecclesiastici in regno Angliae ad petitionem R. Archiepisc. Cantuar. Thom. Cranmeri conscripta vom Jahre 1551 hingegen warnt er vor übereilter Konfirmation: „Ne pueri ad publicam illam et solennem confessionem fidei et obedientiae Christi professionem ante admittantur, quam etiam vita et moribus fidem suam et propositum vivendi Deo declaraverint.“ Im Folgenden wird dies noch weiter ausgeführt und förmliches christliches Leben gefordert: „— in quibus haec novi hominis signa necessaria non appareant, horum nescio qua bona conscientia possit recipi fidei confessio illa maxima publica et solennis in Ecclesia; sunt enim hac columnae et firmamenta veritatis.“

des Leibes und Blutes Christi, wieviel von der geistlichen Taufe: vom Glauben, vom Absterben der Sünde und einem neuen geistlichen Leben [1]). Dort ging Bucer noch ganz mit Zwingli einig in der allerdings abstrakten Scheidung zwischen Äußerlichem und Innerlichem [2]). Hier führt er, ohne gerade zu widersprechen, doch eine ganz andere Sprache und hat sich sogar in einem Punkte dem lutherischen Lehrtypus genähert. Der Unterschied springt vollends in die Augen, wenn man noch folgende Äußerungen in den gleichzeitigen, schon mehrfach citierten Schriften vergleicht: „Die Sakramente sind deutliche Zusagen und Darreichungen der Güte Gottes gegen uns durch Christum, unseren Herrn, und die irren, welche sagen, daß wir durch sie bezeugen, wie wir uns gegen Gott halten wollen. — Die Sakramente sind vom h. Geist nicht zu sondern, „auch die Beschneidung und das Handauflegen sind nicht ohne den erneuernden Geist gewesen, obgleich die Kinder kein Bewußtsein davon hatten. Wir sollten nicht allzu genau auf die Zeichen des gegenwärtigen Geistes sehen, sondern von jedem das Bessere hoffen. Gottes Barmherzigkeit sondert sich die Seinen schon im Mutterleib aus und will auch unseren Kindern gnädig sein“ (Handlung in dem offentl. Gespräch zu Straßburg jüngst im Synodo gehalten gegen Melch. Hofmann durch die Prediger daselbst 1533). — „Es hat Gott gefallen, sein Gedeihen durch und zu söllichem Pflanzen und Begießen, d. i. Dienst am Wort

---

1) Baum a. a. O., S. 296; u. oben S. 474, Anm.

2) Nicht nur Zeichen und Sache, sondern sogar Wort und Zeichen riß Bucer einst auseinander, so daß dann wirklich von einem signum nudum et obscurum keine glaubenstärkende Wirkung zu erwarten war; so noch in der Apologia vom Jahre 1526: „Ecqui signa ista fidem verbi Dei confirmarent, quae signa Dei ignoras, nisi antea verbo credideris? Perinde est ac si diploma Caesar novo et insolito signo signatum mitteret, quod nunquam nisi eodem diplomate signum suum prodidisset, qui tamen non aliunde sciret id diplomatis a Caesare profectum, certe signo illo antehac nunquam viso, nemo moveretur, ut illi diplomati fidem haberet.“ Gewiß! Ohne Autorisation durch das Stiftungswort ist das Zeichen überhaupt gar nichts Sakramentliches mehr. In den späteren Schriften nun hat Bucer diese unnatürliche Abstraktion aufgegeben und den früheren Standpunkt verlassen.

und Sakramenten, zu geben." Der Glaube kommt aus dem Gehör des gepredigten Wortes (Röm. 10). — An sich selbst sind die Sakramente kein Kanal der Gnade, aber „Gott bedient sich ihrer und teilt eben denen und damit seinen h. Geist und seine Gnade mit, wann und welchen er giebt, dasjenige, so in den Sakramenten fürtragen und dargereichet wird, wahrlich zu glauben und also mit gläubigem Herzen anzunehmen. — Würde man Zeichen und Geist von einander sondern, so wäre der Tauf nicht mehr ein Tauf Christi, als welcher (Christus) ja tauft mit dem h. Geist, auch könnte er nicht ein Bad der Wiedergeburt heißen[1]). Der Geist kann

---

[1]) Man vgl. damit die Stellen in der Apologia vom Jahr 1526: Quod baptismo arcanae literae peccatorum ablutionem vitaeque innovationem videntur tribuere, ita faciunt, ut sincero oculo facile appareat ea baptismo Christi, qui Spiritu baptizat, non hominis, qui aqua, competere. Stat ergo firmum nihil omnino sive sacramentorum seu rerum aliarum salutem vel integrare vel confirmare. Wer da lehre, daß Gott sich ihrer (ähnlich wie der Heilkräuter) zur Heilung der Seele instrumenti vice bediene, könne sich hierfür jedenfalls nicht auf den h. Geist berufen. Man vgl. damit ferner die Stelle aus dem Kommentar zu Matthäus, auf welche sich Steitz (bei Herzog, Real-Enc. XV, 450) mit der Bemerkung beruft, bestimmter lasse sich nicht zwischen Wasser- und Geistestaufe scheiden: „Durch die Wassertaufe wird man unter die zu Erneuernden aufgenommen, die Geistestaufe ist das eigentliche Bad der Wiedergeburt, die Einleibung in Christum, die Abwaschung der Sünden; das alles aber wirkt Christus durch seinen Geist und gebraucht dazu den Dienst der Kirche in Wort und Zeichen, welche letztere darum Sakramente heißen, weil ein anderes inwendig in der Kraft Christi geschieht und ein anderes äußerlich gesehen wird; auch darf man sich nicht daran stoßen, wenn die Schrift bisweilen von dem Zeichen als Wirkung aussagt, was dies nur bedeuten, aber der Geist allein wirken kann." Die erste Ausgabe des Kommentars zu Matthäus stammt aus dem Jahr 1527 (Baum, Bucer und Capito, S. 591). Baum hat sie aber nicht gesehen, und auch ich habe leider ihrer nicht habhaft werden können. Obiges Citat ist auch ohne Zweifel nicht dieser ersten, dem Anschein nach selbst in Straßburg nicht vorhandenen Ausgabe entnommen, sondern einer der späteren als „recognitae et auctae" bezeichneten. Wohl möglich, daß die erste Ausgabe noch stärkere Stellen dualistischer Färbung enthielt; denn der Kommentar zu Matthäus war es, auf Grund dessen Bucern (laut seiner Nachricht vom Marburger Gespräch bei Simmler, Gesammelte Urkunden II, 2, S. 499) eine „pestilenzialische

doch das eigentliche Gnadensiegel bleiben, wenn man schon die Sakramente auch so nennt" [1]). Bucer zeigt sehr viel Sinn für die fürs Gemüt bestehende lebendige Gegenwart des Herrn in seinem Sakrament und für die besiegelnde innerlich entzündende Kraft des letzteren. Darin trifft Bucer nun ganz mit dem späteren Zwingli zusammen. Man meint dessen Expositio fidei Christi vor sich zu haben, wenn man Bucer die Sakramente mit Trauring, Schwert und anderen derartigen Symbolen und Emblemen vergleichen hört. „So sind wir geschaffen, so geben wir einander einen großen

---

Lehre von dem äußerlichen Wort und den Sakramenten" zur Last gelegt worden. Bucer freilich beruft sich ebend. auf die stetige Gleichförmigkeit seiner Lehre (S. 502). Und auch die Art, wie er in der nämlichen Nachricht (Epistola nuncupatoria ad Academiam Marpurgensem de servanda unitate Ecclesiae etc. den Enarrationes perpetuae in quatuor sacra Evangelia recogn. Argent. 1530 vorausgeschickt) a. a. O., S. 495 f. die Unterzeichnung des Marburger Artikels von der Taufe gegen den Vorwurf, damit die frühere Lehre widerrufen zu haben, rechtfertigt, entspricht ganz dem Geiste Zwinglis. Da heißt es: „Ad fidem baptismus pertinet, sicut a Paulo et circumcisio signaculum fidei dicta est. In adultis enim fidei professio est, nam eos nisi ante credant nemo baptizat; in infantibus vero ad fidem initiatio est, quantum quidem hujus nos praestare dederit Deus, fidem enim ipse efficit, ubi et quando sibi visum fuerit." — Immer habe man ferner gelehrt, die Taufe sei nicht nur gegenseitiges Erkennungszeichen der Christen als „initiatio in gregem Christi", sondern auch Pflichtzeichen „quo simul ad moriendum nobis vivendumque Christo moneamur", also „vitae Christo dignae professio". „Quae vita cum in infantibus quoque, iis quos ab utero matris cum Paulo Pater segregat, dono Christi saepiuscule incipiat, et illis baptismum damus." Aber immer habe man bestritten, daß das Heil durch unser Thun oder Reden auf irgendjemanden komme. Auch wirke Christus bei unserem Taufen nicht immer mit durch seinen Geist. Wenn man erklärt habe, daß zur Taufe als einem Gotteswerk „fidem requiri", so habe man den Glauben gemeint „quae suo se tempore proferat", indem „quicunque baptizantur in hoc baptizentur, ut Christum tandem induant, quod haudquaquam absque fide fieri potest." „Sed quid opus verbis, eo quod in hoc articulo subjectum est ‚quae regenerat ad vitam', satis utrique expressimus, fidei atque adeo fidei largitori Christo, non aquae omnem regenerationem ferri acceptam."

1) Aus der Schrift: „Der Prediger zu Straßburg Bericht ꝛc." 1534, Kap. VII.

Willen und hitzig Gemüth nit allein mit Worten, sondern auch mit Deuten, Geberden und sichtbarlichen Zeichen dar. Und niemand hat größer und voller Herz uns wohlzuthun als Gott. Deshalb hat er zu seinen Verheißungen und Gnadenanbietungen, item zu unserm Ergeben auf seine Genad, auch der Verbrüderung unser durch einander in ihm Zeichen und Geberden verordnet" [1]). Immerhin wurde es Bucers phantasiereicher Natur leichter, den zwinglischen Dualismus zu überwinden und z. B. in der Exegese dem mystischen Tiefsinn der Schrift gerecht zu werden.

Dasselbe tritt auch in der 1530 dem Augsburger Reichstag überreichten Confessio Tetrapolitana, die vornehmlich Bucer zum Verfasser hat, besonders in der Abendmahlslehre zutage, und ist in deren Würdigung eine von der Schrift „Grund und Ursach" abweichende Färbung unverkennbar [2]), während hingegen der einleitende Artikel de sacramentis sehr kurz und nüchtern gefaßt ist (sacra symbola — invisibilis gratiae visibilia signa — quibus quasi fidei professio fit [3])), und während in dem Artikel de baptismo

---

[1]) Aus: „Handlung in dem offentlichen Gespräch ꝛc."

[2]) Während es vor 9 Jahren noch hieß: „Nachtmahl halten ist ein äußerlich Ding und an und für sich nicht von Nöthen, weshalb wir Niemanden dazu zwingen — wenn sie nur alle das Wort Gottes hören!" und: „Essen und Trinken heißt dich der Herr, das ist leiblich, aber allein darum, daß du seiner, der Leib und Blut für dich dahingegeben, gedenkest, ihm glaubest, dankest und gehorsamest" — so heißt es nun in der Tetrapolitana: „Nam summo nostri studio semper docent et adhortantur, ut simplici quisque fide haec Domini verba, rejectis universis hominum commentis falsisque glossis, amplectatur eorumque sententiae, omni submota vacillatione, animum addicat, ipsa denique sacramenta, in vivificam animarum suarum alimoniam quanta possit religione sumat. Id quod multo quoque jam et saepius et religiosius apud nos quam antea fieri solet."

[3]) In der Verteidigung der Konfession verwahrt sich Bucer gegen jene Auslegung seiner Worte, als ob ihm nur der zweite Gesichtspunkt, also die kultische Bedeutung der Sakramente wichtig wäre. Er betont in erster Linie ihren Wert für das subjektive Glaubensleben als invisibilis gratiae visibilia signa, aber ganz im Sinne des späteren Zwingli: sie seien wie das Wort ge-

die mystischen Schriftaussagen (eo sepeliri nos in mortem Christi, coagmentari in unum corpus, Christum induere, esse lavacrum regenerationis, peccata abluere, nos salvare) zwar acceptiert, aber sofort mit der Erklärung verklausuliert werden: „Haec vero omnia sic intelligimus ut ea Petrus interpretatus est cum ait: Cujus figurae nunc respondens baptisma nos quoque salvos reddit, non depositio sordium in carne sed conscientiae bonae in Deum professio. Absque fide enim impossibile est placere Deo, et gratia servamur, non nostris operibus (also auch nicht durch ein opus operatum). Man kann mithin nicht sagen, daß Bucer die Grenzlinie überschritten, vollends nicht, wenn man in seiner Verteidigung der Konfession liest: „Ist aber aller Zank, den diese Doktoren mit uns haben, darumb daß sie nicht leiden mögen, daß wir all unsre Fromkeit und Seligkeit dem einigen Verdienst Christi zugeben, sonder wöllen als auch ir eigen Thun mit einmengen und verkaufen. Daß aber der Tauf die Erbsünde in Kindern und die würckliche inn Alten austilge, geben wir gern zu nach dem Verstand, den wir aus Petro, Paulo und Augustino dargethan haben, daß do sei und solchs thue die Kraft Christi, der allein sein Volk von Sünden erlöset. Dann wo er seinen Geist verleihet und die Kinder oder Alten dem Vatter versünet, werden inn ihnen alle Erb- und andere Sünd also ausgetilget, daß sie ihnen nicht werden zugerechnet und sie nicht mehr verdammen mögen. Sonst befunden wir leider alle die Erbsünden, aus deren dann auch die würklichen Sünden entspringen, so lang wir hie leben.“ Worauf es uns ankommt, ist hier klar ausgesprochen: die Taufe als solche wirkt kein Heil, sondern das thut nur die Gnade und der h. Geist. Allein eine gewisse Unklarheit liegt darin, daß Bucer zwar deutlich von der sündenvergebenden, also rechtfertigenden Gnade redet, dabei

———

...ben, die Herzen zum Glauben zu erwecken; was im Evangelium mit Worten ...orgetragen werde, eben dasselbe werde durch die h. Zeichen „fürbildet und ...eich als sichtbarlich dargebotten“. „Wo dann der Herr damit würket und ...s Gedeihen gibet, empfaht man ja die Genad Gottes, wurdt an der Seelen ...heilet und des Verdienstes Christi in der Warheit theilhaftig.“

aber doch die Wirksamkeit des h. Geistes hereinmengt. Nun ist es ja allerdings gewiß, daß erwachsene Gläubige sich die justificatio, die durch einen actus forensis geschieht, nur durch den h. Geist lebendig aneignen. Aber bei Kindern, die Bucer ausdrücklich mit einschließt, und unter denen er nach dem Zusammenhang offenbar neugeborene Täuflinge versteht, findet eine subjektive Aneignung des Heils noch gar nicht statt, und die justificatio selbst, d. h. die Aufhebung des reatus peccati mortalis durch den actus forensis, wie sie sich auch bei diesen denken läßt, ist nicht das Werk des h. Geistes (s. Schweizer, Glaubenslehre der reform. Kirche II, 454. 481).

Alle drei im Vorhergehenden besprochenen Schriften, die Confessio tetrapolitana vom Jahr 1530, der Brief de baptismate infantium vom Jahr 1533 und der Bericht an die Kirche zu Münster vom Jahre 1534 gehören noch der Übergangsperiode an. Die eigentliche Schwenkung, die aber allerdings mit Bezug auf die Abendmahlslehre von viel größerem Belang war als mit Bezug auf die Tauflehre, hat Bucer erst anläßlich der Wittenberger Konkordie im Jahr 1536 vollzogen, und von diesem Wendepunkt an freilich ist er nicht mehr als echter Vertreter reformierter Lehrweise zu betrachten. Die Wittenberger Zugeständnisse veranlaßten ihn auch in neuen Ausgaben früherer Schriften, z. B. der Enarrationes in quattuor evangelia, bezügliche Abänderungen anzubringen, wie er in einem von Enders (Stud. u. Krit. 1882, 4. Heft, S. 711) mitgeteilten Brief an Luther, datiert 6. September 1536, ausdrücklich bemerkt: „Jussi Hervagium Tuae Paternitati librum enarrationum nostrarum in Evangelistas meum mittere. In ejus libri praefatione apologiam praemisi Retractationum mearum, quas suis locis in hac recognitione inserui, expunctis omnibus, quae ista tumultuaria recognitione animadvertere potui, ulla ex parte vel ipsi veritati vel vobis aliquid derogare. Oro, si grave non sit, Tuam Paternitatem legere illam praefationem et suam de ea sententiam ad me perscribere dignetur. Nam non solum conscientiae meae, sed et vobis cupio satisfacere.“ Kurz vor der Konkordienverhandlung erschienen noch seine Enarrationes zum

Römerbrief. In diesen spielt mit Bezug auf den in Rede stehenden Lehrpunkt das ominöse exhibere, um dessentwillen zwischen Bullinger und Calvin so einläßliche Erörterungen stattfanden, eine Hauptrolle. So heißt es z. B. zu Kap. 6 (Basil. 1562, p. 326): „Est baptismus noster tinctio in nomen Patris et Filii et Spiritus sancti, qua remissio exhibetur peccatorum et communio Christi, revelate adeo et plene, ut hac ad vitae coelestis consortium accedamus. — Paulus sine exceptione vocat baptisma lavacrum regenerationis et cum Christo sepultos et Christum indutos quicunque baptizati sunt. Ad exhibendam enim hanc regenerationem et Christi communionem baptisma institutum est, quae nemini deerit baptisma excipienti, nisi ipse eam nolit admittere propter suam incredulitatem. Proinde appellandum et censendum baptisma est ab eo, ad quod est divinitus deputatum, etiamsi non omnes qui baptizantur hoc percipiant.“ Ähnlich zu Ephes. 4 (Scripta Anglicana, Basil. 1577, p. 527): In der Taufe ist uns die insitio et incorporatio in Christum Dominum collata. Insofern aber Bucer unter regeneratio wesentlich die objektive Sündenvergebung und Rechtfertigung durch forensischen Akt und ohne entgegenkommenden Glauben (s. o. S. 505) verstand, von dem jedoch, was man gewöhnlich regeneratio nannte, nur den ersten Keimansatz (s. o. S. 504 und S. 503) und insofern er beides zwar mit der Taufe verbunden dachte, aber nicht durch einen Kausalnexus, sondern durch einen freien, begleitenden Gnadenakt Gottes, hat er doch im Grund nicht viel anderes behauptet als auch Calvin und selbst als Zwingli [1]. Nur die Terminologie klingt sehr an den lutherischen Lehrbegriff an. Und gerade das bringt Verwirrung in die Sache. Da wird um jeden Preis eine Vermittelung gesucht und angestrebt, und doch besteht diese eigentlich bloß in einigen schillernden und zweideutigen Worten. Vollkommen begreift man die mißtrauische Zurückhaltung, wie z. B. ein Bullinger den Bucerschen Unionsversuchen gegenüber je mehr und mehr beobachtete.

---

[1] S. meine Abhandlung über Calvins Tauflehre am Schluß, S. 456, wo auch die Verweisung auf Zwingli nachzusehen.

Auch in den späteren Schriften hat sich Bucer noch je und je über das Taufdogma verbreitet, und überall giebt sich das Bestreben kund, die Bedeutung des Sakramentes in voller biblischer Tiefe, in einer all die verschiedenen Beziehungen und Momente umfassenden Vollständigkeit darzulegen. Darin bewährt sich Bucer ganz als biblischer Theologe. Effectus der Taufe ist regeneratio (nach Joh. 3), remissio und ablutio (nach Apg. 22, 16), peccati mors, vitae novitas, resurrectionis spes (nach Röm. 6); incorporatio in Christum et in eo Christo et per eundem Spiritum concorporatio cum omnibus sanctis (nach 1 Kor. 12), Christi communicatio qua et cum Christo et cum sanctis unum sumus (nach Gal. 3). Die Taufe ist jedoch — so wird ihre Stellung in der Heilsordnung sofort näher präcisiert — instrumentum Spiritus ad purgandum peccatis electos suos, non quo ipse p e r s e opus haberet, sed quod aeterna sua sapientia i n d i c a v i t a c e f f e c i t u t i l e n o b i s (Ephes. 5) — quo Dominus statuit electos sibi regignere, und zwar ein instrumentum ebenso wirksam und geeignet als irgendein noch so treffliches natürliches Heilmittel dies ist zur Herstellung der Gesundheit für einen dafür empfänglichen Körper (maxime parato et accomodato corpori). Der Empfang des Heils durch das Sakrament ist vielmehr für die Erwählten noch viel gewisser. Praecipuum in baptismate est foedus salutis, quod hoc sacramento icitur (1 Petr. 3). „Interrogatio“ ponitur pro toto sacramento, in quo baptizandi de sua fide in mortem et resurrectionem Domini interrogantur et respondent; quodsi bona conscientia faciunt, salutem baptismate percipiunt (aus der Schrift de vi et usu sancti ministerii [de a. 1550] Scr. Angl., p. 593). Dieselbe Auffassung ist in kurzer Zusammenfassung dargelegt in der 1548 geschriebenen, der englischen Kirche gewidmeten „Epitome“ der Lehre, wie sie in Straßburg schon in die 28 Jahre gepredigt worden. Bucern sind freilich hier seine früheren und späteren, doch sehr verschiedenen Anschauungen in einander übergeflossen, und die Differenz hat sich in seinem Bewußtsein ganz verwischt. Was hätte der unermüdliche und gewandte Vermittler nicht vermitteln können? Nach Art. 16

in dieser Epitome (Scr. Angl., p. 178) reicht die Taufe Kindern und Erwachsenen die volle Gnade dar, wenn sie nach des Herrn Gebot gegeben und empfangen wird. Und in diesen vollen Gnadenstand kommen gewißlich alle diejenigen zu stehen, qui gratiam hanc in baptismo sibi communicatam non ipsimet per sequentia peccata contra conscientiam et petulanter admissa abjiciunt [1]). Eis enim in sacro baptismo omnia peccata remittuntur atque condonantur, et quod in eis de peccato originali manet reliquum, id eis propter hanc gratiam ad condemnationem non imputatur: quando ipsi pravis hujus morbi desideriis non dant locum. Quin etiam morbus hic in eis per Spiritum Christi labefactatur ipsique corrobarantur, quo fortiter contra illum pugnare illumque indies magis magisque mortificare, quo etiam etiam remissionem omnium actualium peccatorum exorare possint. De qua magna atque ineffabili gratia donisque Dei, quam ipse in sacro baptismo suis confert, homines, praecipue quum sacer baptismus administratur et alias semper, maxime in privatis tentationibus atque necessitatibus, perspicue ac serio ex verbo Dei erudiri et commonefieri debent. Die Schrift de regno Christi verbreitet sich auch über die Erfordernisse rechtmäßiger Administration: „Ut sacramentum utrumque administrent ministri sancti et inculpati nec administrent illa nisi iis, quos secundum Domini verbum debent pro sanctis et inculpatis habere.“ Bei Kindern genügt die Verheißung. Adulti autem catechizari antea debent et diligenter explorari, num eam quam ore fidem confitentur etiam corde teneant. Ähnlich verlangt Bucer für die

---

[1]) Dies klingt sehr an die katholische Lehre an, wonach die Taufgnade, die allerdings nach jener auch Tilgung der Erbsünde (nicht bloß Schwächung nebst Aufhebung des reatus) involviert, durch Todsünden verloren geht und Restitution durch ein neues Sakrament erforderlich wird. — Ein Anklang an die katholische Lehre findet sich ebenfalls in der Schrift de regno Christi (Script. Angl., p. 30) zu Joh. 3: „Aqua et Spiritu Sancto — hoc est sancto baptismate, vel voto vero si non reipsa suscepto, et Sp. S.“

Zulassung zum Abendmahl die genaueste Kontrolle. Ferner stipuliert er möglichste Feierlichkeit nach dem Vorbild der alten Kirche, deutliche, gründliche Erklärung der Mysterien und ernstlichste Ermahnung. Die Zudienung der h. Taufe soll wo möglich und in der Regel öffentlich im Hauptgottesdienst stattfinden (Scr. Angl., p. 477), wie auch die des Abendmahls ecclesia vel tota vel maxima ex parte collecta et irreligiosis indignisque hominibus submotis. Handelt es sich ja doch beidemale um eine Gemeindefeier.

Aus alledem sieht man, wie einerseits das Sakrament auf diesem späteren Standpunkt nun ganz in den Rang eines integrierenden Bestandteiles der Heilsordnung eingetreten, anderseits die Administration desselben zum hochwichtigen und daher durch detaillierte Bestimmungen geordneten Teil des Kultus geworden ist. Die früher mit Vorliebe betonte Idee, daß man in äußerlichen Dingen, wozu Bucer auch die Sakramente rechnete, sowohl mit Bezug auf das „Daß" als auch auf das „Wie" des Gebrauches Freiheit habe, vorausgesetzt, daß die Forderungen des Glaubens im allgemeinen gewahrt bleiben und die Interessen der Liebe wohl inacht genommen werden — eine Idee, die Ökolampad so sehr eingeleuchtet haben muß, daß er sie geradezu in den Vordergrund stellte (vgl. meinen Artikel über seine Stellung zur Kindertaufe), während wir ihr bei Calvin, der den Sakramenten von Anfang an einen bestimmten Platz innerhalb der Heilsordnung anwies, weniger begegneten — diese Idee trat begreiflicherweise auch bei Bucer auf seinem späteren Standpunkt ganz zurück; sie vertrug sich eben mit diesem nicht mehr. Aber geradezu auffallen muß es, in der Schrift de regno Christi (p. 39, Script. Angl.) ihn folgendermaßen sich aussprechen zu hören: „Nec certe audiendi sunt qui audent dicere Dominum sumptionem eucharistiae non praecepisse, propterea quod Paulus Domini verba de calice haec commemorat: Hoc facite, quoties biberitis, in meam commemorationem. — Nec tantum illud praecepit, ut, cum de pane ejus edimus et calicem bibimus, id in ipsius faciamus memoriam; sed praecepit etiam nos hoc ipsum facere quod instituit et tradidit

in sacra sua coena. Facite, inquit, hoc in meam commemorationem. Pertinent denique et ad nos praecepta illa: Accipite et comedite, accipite et bibite etc." Hat doch nicht nur Capito, sondern auch Bucer sich früher in dieser Beziehung etwas zweideutig geäußert (s. o. S. 477 f.).

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Eine moderne apologetische Frage im antiken Gewande.

Von

Hermann Schultz
in Göttingen.

---

1) Der geistige Kampf, welchen die christliche Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert gegen die Angriffe der heidnischen Bildung geführt hat, hinterläßt bei oberflächlicher Betrachtung den Eindruck, als ob er endgültig und unwiederbringlich bloß der Vergangenheit angehöre und nur geschichtliches Interesse in Anspruch nehmen könne. Die Anschuldigungen und Mißverständnisse, welche aus dem blinden Haß und Mißtrauen der Volksmassen und aus der vornehmen, kühlen Abneigung der philosophisch geschulten Kreise hervorgingen, klingen uns zum Teile unbegreiflich aberwitzig, zum Teil wenigstens als der Ausdruck einer abgestorbenen und für immer verschwundenen Lebens- und Weltanschauung. Die Gegensätze, in welche *gegenwärtig* das Christentum gestellt ist, — die Fragen, mit welchen seine wissenschaftlichen Vertreter ringen, — die Abneigung, die ihm aus den Kreisen der weltlich gerichteten Bildung entgegengetragen wird, — das alles sieht so vollständig anders aus als alles, was uns in den Schriften der alten Apologeten begegnet, daß wir unser christliches Gefühl von den Kämpfen und Sorgen jener Zeit kaum lebhaft erregt fühlen. Und auch die Beweismittel sowie die Kampfesart jener alten Christen müßten dem

gegenwärtigen Theologen wenig vertrauenerweckend erscheinen. Logik und Metaphysik einer vergessenen Schule, allegorische Willkürlichkeiten als ernsthafte Beweismittel gebraucht, pathetische Berufung auf Zauberwirkungen der neuen Lehre, — völlig ungerechte und ungeschichtliche Beurteilung der außerchristlichen Religionen, — dies und vieles andere machen uns die Denkweise der alten Verteidiger des Christentums fremd.

Aber der Eindruck ändert sich, wenn man in dieser leidenschaftlich erregten und von Geist und Leben durchglühten Gedankenwelt heimisch wird. Das Fremdartige verschwindet wie eine bloße Hülle, und der ewige Kampf der Religion des lebendigen Gottessohnes gegen die Welt, die ihn nicht erkennt und nicht liebt, — der Kampf, welchen die Christenheit unserer Tage so gut zu kämpfen hat wie das christliche Altertum, — bleibt mit all seinem unmittelbaren Interesse und seiner praktischen Bedeutung für uns vor unseren Augen zurück. Ja, es wird uns bald klar, daß wohl kaum eine Zeit in der Geschichte der Kirche mit jener alten Zeit eine so auffallende Ähnlichkeit aufweist als gerade die unsere. Und aus der Masse des Streitmaterials der alten Christen, welches uns als veraltet nicht mehr dienen kann, heben sich bald für unser Verständnis die festen und bewährten Waffenstücke heraus, zu denen das Christentum immer wieder greifen muß, wenn es den Kampf gegen die alten Feinde, die ihm in stets neuen Gestalten nahen, mit Erfolg durchfechten will.

Ja es treten uns zu unserer Überraschung Gegensätze entgegen, welche wir gewohnt sind, gerade als Erzeugnisse der allerneuesten, wissenschaftlichen Entwickelungsstufen anzusehen. So hat bereits Keim [1]) darauf hingewiesen, daß der Satz von der Unmöglichkeit der Durchlöcherung des Naturzusammenhanges schon bei Celsus gegen die teleologische Weltanschauung des Christentums ins Feld geführt wird. Und wie dieser Angriff ein notwendiges Ergebnis des auf dem Boden der Naturreligion erwachsenen Denkens ist [2]), so möchte ich auf eine ähnliche Erscheinung ebenfalls

---

[1]) Keim, Celsus' wahres Wort (Zürich 1873), S. 47, Note 1.

[2]) Natürlich vor allem der Stoa.

aus dem Buche des Celsus und der Entgegnung des Origenes hinweisen.

Der entscheidende Punkt, in welchem sich die christliche, ja jede höhere religiöse Weltanschauung von der irreligiösen unterscheidet, ist der Glaube an eine einzigartige, von allem bloßen Naturleben durchaus qualitativ unterschiedene Bedeutung der vernünftigen Persönlichkeit. Mit diesem Glauben steht und fällt die biblische Religion. Ein göttliches Ziel der Welt, welches zugleich Ziel der Menschheit ist, — ein Reich Gottes, zu dem die Menschen berufen sind, — ein Heilsweg Gottes mit den Menschen, um dessentwillen Gottes eigenes Wesen menschlich verwirklicht in die Geschichte eintritt —, das alles sind Thorheiten, ja wahnsinnige Anmaßungen der Menschen, wenn der Mensch im Grunde nur eine besondere Art des Naturlebens darstellt, wenn der Unterschied zwischen ihm und den anderen belebten Wesen dieser Erde nur ein Stufenunterschied ist, der für eine höhere Betrachtung mehr oder weniger verschwindet. Hier also ist ein Angriffspunkt gegeben, von dem aus antiker und moderner Naturalismus die biblische Religion in ihren Grundfesten zu untergraben hoffen kann. Und so sehen wir, wie in der naturwissenschaftlichen Philosophie unserer Zeit, so schon bei Celsus das Losungswort ausgegeben: „Die Kluft zwischen Mensch und Tier ist künstlich durch menschlichen Dünkel erweitert. In Wahrheit ist der Übergang ein vielfach unmerklicher. Darum ist die biblische Religion auf Selbsttäuschungen der menschlichen Eitelkeit gebaut.“ Natürlich steht in diesem Streite die idealistische Philosophie des Altertums wie der Neuen Zeit aufseiten des Christentums. Das auszuführen liegt außerhalb meiner Absicht. Aber das Denken, welches sich eigentlich folgerichtig auf dem Boden der Naturreligion erhebt, kann ein schlechthin von der Natur unterschiedenes und über sie erhobenes Leben der Persönlichkeit nicht anerkennen. Und von solchen Voraussetzungen aus [1]) greift Celsus das Christentum mit Gründen an, welche

[1]) Vgl. Zeller, Tl. III, Abtlg. 1, Hälfte 1 (2. Aufl.), S. 383ff. 460ff. Die Frage, ob Celsus in diesem Punkte seiner sonstigen philosophischen Stellung getreu bleibt, oder bloß im Kampfe zu Waffen greift, die ihm zur Schädigung des Gegners dienlich scheinen, berühre ich hier nicht.



vielfach klingen, als ob sie aus dem Munde eines der gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Gegner des Christentums kämen. Ich möchte hier den Angriff des Celsus [1]) und die Abwehr des Origenes kurz darstellen, um die entscheidende Wichtigkeit der von beiden behandelten Frage auch für die gegenwärtige Apologetik zum Bewußtsein zu bringen.

2) Der erste Vergleich, welchen Celsus zwischen Menschen und Tieren anstellt (IV, 23 ff.) hat noch nicht eigentlich den Charakter einer grundsätzlichen Bekämpfung der Einzigkeit der Vernunftwesen überhaupt. Er dient nur dem bitteren Spott des Philosophen gegen die besonderen Ansprüche der Juden und Christen auf Berücksichtigung vonseiten Gottes. Celsus vergleicht beide Religionsgenossenschaften mit „einem Knäuel von Fledermäusen oder Ameisen, welche aus einem Loche hervorkommen, — oder Fröschen, welche an einer Pfütze Sitzung halten, — oder Regenwürmern, welche in der Ecke eines Schlammes zur Kirche kommen — — — und sagen: alles offenbart uns zuerst Gott und kündigt es vorher an“. Der heidnische Philosoph verhöhnt seine Gegner, indem er solche Würmer im Stile der Tierfabel sprechen läßt: „Es ist ein Gott; dann nach ihm kommen wir, die wir von ihm geworden sind durchaus Gott ähnlich, und uns ist alles unterworfen — — und unsertwegen ist alles und uns zu dienen ist alles geordnet — — und da einige unter uns fehlen, wird Gott kommen oder seinen Sohn senden, damit er die Ungerechten verbrenne und wir übrigen mit ihm ewiges Leben haben.“ Aber mit diesem Spotte wird doch im Grunde nicht bloß der Anspruch der Christen und Juden auf das Reich Gottes und auf eine besondere Vorsehung verhöhnt, sondern es klingt doch schon der Gedanke durch, daß es überhaupt ein thörichtes Verlangen der Menschen sei, sich als Gegenstände besonderer göttlicher Liebes- und Versöhnungsgedanken und als Zweck der Welt zu fühlen, — ebenso thöricht als wenn Tiere von ihrem Gesichtspunkte aus

[1]) Ich citiere der Einfachheit wegen nach der deutschen Übersetzung bei Keim a. a. O. Die Stellen selbst sind natürlich schon von altersher gewürdigt (vgl. z. B. Neander, Allgem. Geschichte d. christlichen Religion, A. 3, S. 92).

sich als Mittelpunkt und Ziel der Weltentwickelung betrachten wollten.

Von IV, 69 an wird dieser Gedanke dann im Zusammenhange und mit scharfer Folgerichtigkeit weiter erörtert. „Nicht dem Menschen ist das Sichtbare gegeben; vielmehr entsteht Jegliches und vergeht des Heils des Ganzen wegen.“ Damit wird die christliche Weltanschauung in ihrem Mittelpunkte angegriffen. Die vernünftige Persönlichkeit hat sich einfach wie jede einzelne Erscheinung in der Welt in den unabänderlichen Kreislauf der Dinge einzufügen, in dessen Zusammenhange sie allein ihre Bedeutung hat, — und darf nicht wähnen, daß das Natürliche ihr als Mittel zu dienen habe.

Die natürlichen Güter und Erscheinungen, so heißt es dann, um diesen Satz näher zu begründen, dienen dem Tiere so gut wie dem Menschen. Wenn der Mensch die Tiere beherrscht und benutzt, so wird er ebenso gut ihre Beute, und der Unterschied ist jedenfalls ein fließender. So heißt es IV, 74—80: „[Aus der Naturgeschichte und aus dem Scharfsinn, welchen die Tiere an den Tag legen] kann man zeigen, daß nicht in höherem Grade der Menschen als der Tiere wegen alles geworden ist. Donner und Blitz und Regen — — geschehen nicht mehr uns, den Menschen, zur Nahrung, als den Pflanzen, Bäumen, Gräsern und Disteln — — und wie magst du sagen: diese wachsen mehr den Menschen als den wilden, unvernünftigen Tieren? Wir nähren uns unter Anstrengungen und Aufbietung von Strapazen kaum und mühselig. Ihnen aber wächst alles ungesät und ungepflügt — —. Auch den Ameisen und Fliegen tritt die Nacht zur Ruhe ein, der Tag aber zum Säen und Thätig-sein. Und wenn einer uns die Fürsten der Tiere nennen würde, da wir die anderen Tiere jagen und verspeisen, so werden wir sagen: warum sind nicht vielmehr wir wegen jener geworden, da jene uns jagen und fressen.“ Und Celsus verstärkt diese Behauptung noch durch die Hinweisung darauf, daß die Tiere ohne künstliche Werkzeuge die Menschen überwinden können, und daß im Anfange der Menschengeschichte die Menschen jedenfalls im Kampfe gegen die Tiere sehr im Nachteile gestanden haben müssen.

Bis dahin richtet sich der Angriff des Heiden nur gegen jene falsche Teleologie, welche das Behagen der natürlichen Existenz des Menschen als den entscheidenden göttlichen Zweck der Welt ansieht, — statt denselben in der Herrschaft der Vernunft zu finden. Mit IV, 81 aber geht der Angriff gegen den Mittelpunkt der feindlichen Stellung vor, indem Celsus den Unterschied des Menschen vom Tiere auch in Vernunft, Sittlichkeit und Religion zu einem bloßen Stufenunterschiede herabsetzt.

Die menschliche Vernunftthätigkeit, welche Staat, Gesetz und Ordnung geschaffen hat, erscheint ihm von der Vernünftigkeit, welche Bienen und Ameisen zeigen, nicht grundsätzlich verschieden. Mit beredten Worten weist er (bekannten griechischen Vorbildern folgend) auf den Staat der Bienen hin mit seiner Ordnung und Polizei, — und daneben auf die vernunftmäßige Fürsorge der Ameisen, welche sich gegenseitig unterstützen, die Gestorbenen begraben und sich mit einander unterreden, „also allgemeine Begriffe einiger das Ganze betreffenden Dinge haben und Sprache und Signalisierung der Vorkommnisse". Besonders betont er (83), daß die Ameisen von den Früchten, die sie aufspeichern, die Keime abthuen, damit die Früchte nicht keimen, sondern sich aufbewahren lassen. So meint er: für einen vom Himmel Blickenden würde der Unterschied zwischen dem vernünftigen Thun dieser Tiere und dem der Menschen kein bedeutender sein (85).

Ja auch auf den höchsten Gebieten des Geisteslebens sucht er Parallelen zwischen den Tieren und den Menschen. Schlangen und Adler kennen Gegenmittel gegen Gift und Übel und geheime Kräfte der Steine (86), sind also in diesen Stücken Meister der Menschen in der Zauberkunst. Und wenn der Mensch seine einzigartige Würde auf die Erkenntnis der göttlichen Gedanken stützen will, so sind ihm auch darin viele Tiere gleich. Das Göttlichste ist doch das Vorauserkennen und Vorausahnen der Zukunft. Diese aber lernen ja die Menschen von den Tieren, vor allem den Vögeln. So müssen also diese wohl den göttlichen Willen besser wissen als wir, also von Natur „näher bei dem göttlichen Umgange, weiser und gottgefälliger sein". Daß aber diese Tiere wirklich selbst des göttlichen Willens bewußt sind

und sich darüber verständigen, das glaubt Celsus aus den Berichten der „Verständigen“ als anerkannt voraussetzen zu dürfen [1]). Sodann betont er mit Pathos die beliebten Erzählungen des Altertums von der Eidestreue und der Glaubensfestigkeit der Elephanten, welche doch auf Erkenntnis der göttlichen Dinge hinweisen, — von der Pietät und Kindesliebe der Störche und von dem Phönix, der seinem gestorbenen Vater göttliche Grabesehren bereitet (88 und 98). Mit diesen Beweisen glaubt er hinreichend den Gedanken entkräftet zu haben, daß der Mensch sich als Zweck der Welt betrachten oder als Gegenstand besonderen Liebens und Zürnens Gottes ansehen könne. Die Welt ist für ihn so wenig wie für Löwen, Adler oder Delphine gemacht, sondern sie ist um ihrer selbst und um ihrer göttlichen Vollkommenheit willen da, und Gott zürnt ebenso wenig um der Menschen willen, wie er etwa der Affen und der Fliegen wegen zürnt, sondern jedes Wesen hat seine Stelle im Ganzen und darin seinen eigentümlichen Wert (99).

3) Die Gründe, mit welchen Origenes diesen Angriff der Naturreligion zurückweist, sind der Form nach zum Teile unserer Anschauung sehr fremd. Dem Sinne nach aber decken sie sich im ganzen mit den verschiedenwertigen Beweismitteln der neueren Apologetik, gegenüber der naturalistischen Abschwächung der Einzigkeit der vernünftigen Wesen.

Den Mittelpunkt der apologetischen Gedanken berührt Origenes schon IV, 25. „Das Vernunftwesen kann überhaupt nicht in Wahrheit mit einem Wurm verglichen werden, weil es die Fähigkeit zur Tugend hat (ἀφορμὰς ἔχων πρὸς ἀρετήν). Denn diese der Seele eingeprägte Fähigkeit leidet nicht, daß man mit einem Wurme diejenigen vergleicht, welche das Vermögen der Tugend besitzen und den Samen der Tugend schlechthin nicht verlieren können. — Sonst aber läßt er sich zuerst auf das Gebiet des menschlichen Naturlebens ein; IV, 74 stellt er gegen den Einwurf des Celsus, daß offenbar die Vorsehung für die Tiere so gut wie

1) Die klassischen Parallelen zu diesen und den folgenden Behauptungen vgl. bei Keim, S. 62 u. 63.

für die Menschen sorge, den interessanten Gedanken auf: „Ich glaube, daß wie in den Städten die über den Verkauf und Markt gesetzten Beamten sich für nichts anderes als für die Menschen bemühen, aber doch Hunde und andere Tiere Mitgenuß haben von dem Vorrate, — so die Vorsehung in erster Linie für die Vernunftwesen sorgt, aber in der Folge dann auch die vernunftlosen Wesen das genießen, was für die Menschen geschieht.“ Daraus folgert er dann, daß man ebenso wenig die (zwecksetzende) Vorsehung Gottes für die Menschen mit seiner Sorge für die Naturwesen gleich stellen könne, wie die Sorge der Beamten für die Hunde mit der für ihre Untergebenen [1]). So glaubt er das Recht zu haben, schon inbezug auf die Naturbedingungen des Daseins den Menschen als eigentlichen Zweck der Vorsehung aufzufassen und sieht die gegenteilige Ansicht (75) als epikuräische Gottlosigkeit an. Er erkennt dabei richtig, daß mit der Leugnung der Zweckstellung des Menschen in der Welt folgerichtigerweise notwendig die Leugnung der religiösen Weltanschauung überhaupt verbunden ist, daß also in dieser Frage eine Scheidung der Weltanschauungen sich offenbart, bei der eine Verständigung zunächst überhaupt nicht möglich ist. Aber er will diese Überzeugung noch ganz naiv auf einem Gebiete geltend machen, wo sie den ernstesten Bedenken unterliegt, indem er eine auf das sinnliche Wohl des Menschen gerichtete Teleologie nachweisen zu können meint. — Bedeutsamer ist es schon, wenn er IV, 76 darauf hinweist, daß gerade die größeren Schwierigkeiten, die im Unterschiede vom Tiere der Mensch für seine äußere Existenz zu überwinden hat, die Quelle aller höheren geistigen Anstrengungen für ihn werden, daß also der scheinbare Vorzug der Tiere an Wohlsein gerade ein Zeugnis für ihre Beschränkung auf das Naturleben ist, während der scheinbare Nachteil des Menschen das Siegel seiner höheren Würde genannt werden kann. Aber Origenes fällt doch im ganzen in die niedrigere Betrachtungsweise zurück, wenn er an die Thatsache erinnert, daß die Menschen alle Tiere teils zähmen und gebrauchen lernen, teils wenigstens

[1]) Matth. 10, 31; 6, 26.

kämpfend besiegen und sie so als Reizmittel für ihre Tapferkeit und Klugheit benutzen (78). Und ebenso wenig befriedigt es, wenn er gegen den Gegner, welcher auf den Anfangszustand der Menschen zurückblickend, behauptet hatte, sie seien in ihrer Schwachheit und Wehrlosigkeit den Tieren gegenüber offenbar von Gottes Vorsehung ursprünglich nicht mit besonderer Liebe ausgestattet gewesen, einwendet, daß die biblische Anschauung für die Anfangszeiten, die sich jeder sonstigen geschichtlichen Kenntnis entziehen, einen Schutz der Menschen durch Gott und die Engel voraussetze, welcher anzunehmen erlaube, daß Gottes Vorsehung trotz der Waffenlosigkeit der ersten Menschen von Anfang an für ihre Sicherheit genügend gesorgt habe.

Dann aber kommt Origenes (IV, 81 ff.) wieder auf die Hauptsache. Wer die von der Weltvernunft (dem uranfänglichen Gottessohne) in die Natur gelegte Vernünftigkeit (wie ie in den Einrichtungen der Ameisen und Bienen hervortritt und en Menschen gleichsam ein Vorbild giebt) mit der auf Zwecke erichteten sittlichen Thätigkeit der Menschen für leichbedeutend hält, der muß, so entwickelt der Apologet, mit dem hristentume zugleich überhaupt jede höhere Anschauung von der Welt verwerfen. Vielmehr ergiebt sich zwischen beiden ein qualiitiver Unterschied. In den menschlichen Staatseinrichungen z. B. „handelt es sich um sittliche Zwecke und Leiungen oder wenigstens um den Schein derselben, — bei jenen ieren nur um eine wunderbare Wirkung der göttlichen Natur, elche eine Nachahmung des Vernünftigen bis auf das Unvernünfze ausdehnt, — vielleicht um dadurch den Menschen Mahnung id Beispiel zu geben". So weist Origenes die Vergleichung des ienen- und Ameisenstaats mit dem menschlichen Staatsleben rück. In den Tieren ist die Gottheit zu bewundern. Der ensch aber wirkt gewissermaßen mit der göttlichen Vorhung zusammen und setzt selbst Zwecke, — so gut wie göttliche Vorsehung (82).[1])

[1]) Dabei fällt Origenes auch hier in die vulgäre Teleologie zurück, indem als Zweck des Bienenstaats den Nutzen des Honigs für den Menschen tellt.



Und die Sorge und Zweckmäßigkeit, mit welcher die Ameisen für ihren Unterhalt und ihre gegenseitige Förderung sorgen, hält mit menschlicher Voraussorge ebenso wenig einen Vergleich aus. Die Zusammenstellung beider ist nur geeignet, das sittliche Urteil zu verwirren und die Tugenden der Nächstenliebe und des Mitleids durch ungerechtfertigtes Zusammenwerfen mit tierischen Erscheinungen herabzudrücken, was doch nicht bloß dem Christentume, sondern aller guten Philosophie zuwider ist. Die von den Ameisen berichtete Vorsichtsmaßregel gegen das Auskeimen des Getreides „hat ihren Grund nicht in der Vernunft der Ameisen, sondern in der Allmutter Natur, die auch die unvernünftigen Wesen ausgeschmückt hat, so daß auch das Geringste nicht ohne die Spur der Naturvernunft geblieben ist". Nur derjenige kann dem Celsus beistimmen, welcher Menschen- und Tierseelen für einerlei Ursprungs hält und nicht bedenkt, daß die menschliche Seele zum Bilde Gottes geschaffen ist und unmöglich ihre Grundzüge verlierend in Tierleibern eine andere Daseinsform empfangen kann [1]) (83).

Nachdem Origenes dann (84) die Vorstellung von einem Reden der Ameisen als lächerlich zurückgewiesen hat, weil zum Reden eine Stimme, die Bestimmtes ausdrücken will, gehöre, verspottet er (85) die Meinung, daß einem vom Himmel Schauenden das Thun der Bienen und Ameisen schwerlich von dem der Menschen sehr verschieden erscheinen werde. Ein vom Himmel Blickender, so meint er, werde nicht die allerdings verschwindenden Unterschiede der Körpergröße ansehen, sondern den Unterschied einer von Vernunft getriebenen und vernünftigen Seele von einer ohne Vernunft durch Trieb und Einbildung geleiteten. Das göttliche Auge werde sich auf die Quelle des Handelns richten, die auch bei den gewaltigsten Tieren immer Vernunftlosigkeit bleibe, bei

[1]) Die antike Seelenwanderungslehre stellt in ähnlicher Weise wie die moderne Descendenzlehre den Versuch dar, die Einzigartigkeit der vernünftigen Persönlichkeit zu verwischen. Nur ist die erstere als spekulativ und phantastisch jeder Einfügung in eine höhere Weltanschauung unfähig, während die letztere so weit sie nur die Daseinsbedingungen der menschlichen Persönlichkeit empirisch erklären will, sich ganz wohl in christliche Gedanken einfügen läßt.

dem Menschen aber die Vernunft, welche ihn mit den Himmelswesen zusammenstelle und wegen welcher er zum Bilde Gottes geschaffen heiße.

Noch entschiedener verwirft Origenes natürlich die Anwendung der dem *religiösen* Gebiete angehörigen Prädikate auf die Tiere. In IV, 86. 87 sucht er die Schlüsse zu entkräften, welche Celsus aus der Kenntnis bestimmter Heilmittel durch Schlangen und Adler gezogen hat. Er betont — ohne die Thatsache an sich zu bestreiten —, daß solche etwaige Kenntnis bei jenen Tieren nicht aus Vernunft stamme, sondern Naturwirkung sei, — bei den Menschen aber das Ergebnis von Erfahrung, Kenntnis und Nachdenken. Daß es sich so verhalte, daß man also bei den Tieren in solchen Fällen nur von Naturtrieb (Instinkt) reden könne, — das scheint ihm schon daraus zu folgen, daß solche Kenntnisse bei den Tieren immer vereinzelt und zerstreut vorkommen, während sie bei den Menschen zusammenhängend und einheitlich erscheinen, daß also bei den Tieren offenbar nur eine *für eines jeden Natur* heilsame Einrichtung der Weltvernunft (Logos) angenommen werden könne. Hier also stützt sich Origenes überall auf die noch heute viel ge-)rauchte, aber wissenschaftlich wenig klare Unterscheidung zwischen em Instinkte, als dem Ausdrucke der der Welt immanenten Verünftigkeit, und der bewußten Vernunft.

In Beziehung auf die Geschichten seines Gegners von Frömnigkeit und Sittlichkeit der Tiere weist Origenes zuerst ganz richtig uf die Unsicherheit aller derartigen Berichte und auf den Streit arüber in den Philosophenschulen hin (88). Er betont, daß uch bei denen, die an Weissagung der Vögel glauben, darüber estritten werde, ob diese Bewegungen und Töne wirklich ein Beeis für ein Bewußtsein von der Zukunft, oder nur eine Wirung der sich jener Tiere bedienenden göttlichen Mächte seien. Nur n ersteren Falle würde man auf ein wirkliches Gottesbewußtin der Tiere schließen können. Wenn man nun im Sinne des elsus ein solches bewußtes Mitteilen göttlicher Botschaft durch iere annähme, dann würde die Absurdität sich ergeben, daß es chtig wäre, den Glauben an eine göttliche Offenbarung durch *enschliche Mittler zu verwerfen*, aber solche Tiere wirk-

lich als Offenbarungsträger anzuerkennen. Daß aber in Wirklichkeit nur an ein Benutzen der Tiere durch höhere Mächte ohne eigenes höheres Wissen der Weissagungsträger angenommen werden müsse, schließt Origenes aus dem Umstande, daß diese selben Tiere für sich und die Ihrigen Nachstellungen und Gefahren zu erkennen nicht imstande sind und so den Menschen zur Beute fallen (90). So führt Origenes, indem er in echt antikem Sinne die Realität solcher Orakel annimmt, diese Weissagungen durch Tiere auf böse Geister zurück, welche, weil sie frei vom irdischen Körper und demzufolge imstande sind, Geheimnisse und Zukünftiges zu erkennen, sich mit Vorliebe unreiner Tiere bedienen, um durch die Körper derselben oder durch ihre Einbildungskraft Weissagungen auszusprechen und dadurch die Menschen zum Götzendienste zu führen. Daraus leitet er es auch ab, daß gerade räuberische und gewaltthätige Tiere die bevorzugten Orakelträger sind, und daß diese Tiere im mosaischen Gesetze ohne Ausnahme als unrein gelten (92 u. 93). Die einzelnen unreinen Geister denkt er mit bestimmten Gattungen unreiner Tiere verwandt. Den Schluß aber auf höhere religiöse Würde solcher Träger der Weissagung widerlegt Origenes in echt antiker Weise. Wenn die Werkzeuge der Weissagung deshalb schon auch selber göttlichen Geistes sein müßten, so wäre die Magd (Odyssee 20, 116 ff.) göttlicher als Odysseus (120). Dann müßte das Niesen, weil es ein Omen ist, auch das Zeichen einer göttlichen Kraft in der Seele sein (94). Vielmehr muß man annehmen, daß das Wissen der Zukunft an sich überhaupt noch nichts Göttliches ist, sondern etwas Indifferentes, Bösen und Verderbten ebenso zugänglich wie den Guten, wie ja auch Ärzte und Schiffer das Kommende voraus berechnen, gleichviel ob sie gut oder böse sind. Gesetzt also auch, Tiere wüßten die Zukunft, so wären sie deshalb noch nicht den Menschen vergleichbar, welche als fromm und sittlich zu Werkzeugen der Offenbarung Gottes gewählt werden (95 u. 96). Man wird nicht leugnen können, daß in dieser Unterscheidung des sittlichen und religiösen Gebietes von dem der theoretischen Erkenntnis ein wirklich fruchtbarer Gedanke vorliegt.

Bis dahin bewegt sich die Beweisführung ganz auf dem Boden

der antiken Weltanschauung und ist in dieser Form für unsere Theologie unbrauchbar. Wichtiger ist das, womit Origenes (97 bis 99) diese Erörterungen schließt. Zuerst weist er darauf hin, daß diese ganze Erhebung der Tiere bis zu den Menschen, ja über dieselben hinaus etwas innerlich Unsittliches und Unerträgliches ist. Daß Gott die Tiere mehr als die Menschen lieben sollte, ist eine Blasphemie. Wird doch niemand den notwendigen Schluß daraus zugeben, daß es wünschenswerter sei, ein Tier als ein Mensch zu sein. Die Behauptung, daß die Tiere unter sich reden und zwar klüger und heiliger als die Menschen, verdient nur Spott als ein Ammenmärchen. Höchstens kann man zugestehen, daß auch durch solche Dinge die bösen Geister ihr Betrügerwerk an der Menschheit üben (97). Die Geschichten von Eid, Treue und Gotteserkenntnis der Elefanten gehören unter die Fabeln, da auch bei diesen Tieren der Rückfall in die alte Wildheit vorkommt. Denn obwohl allerdings viel Wunderbares von dieser Tiere Sanftheit bekannt ist (ἡμερότης), weiß man doch nichts von ihnen, was wirklich für das sittlich-religiöse Gebiet entscheiden könnte. Die Kindesliebe der Störche erklärt sich aus Instinkt und ist vielleicht von der Natur geordnet, um den Menschen dadurch ein Beispiel zu geben. Aber zwischen dieser instinktiven Tugend (ἀλόγως καὶ φυσικῶς) und der von Vernunft getragenen Tugend der Menschen (λόγῳ) ist ein prinzipieller Unterschied. Dasselbe müßte man annehmen, wenn die Geschichten von dem wunderbaren Phönix, die man erzählt, auf Wirklichkeit beruhten (98).

Origenes hat damit die Angriffe des Celsus auf dem Boden der antiken Weltanschauung selbst zurückgewiesen und nicht ohne ermüdende Breite und vielfache Wiederholungen den Unterschied von Mensch und Tier siegreich verteidigt. Und so meint er zum Schluß (99), im Siegesbewußtsein dem Gegner entgegentreten zu können. Er giebt ihm zu, daß man in der Unversehrtheit und Vollkommenheit des Weltganzen den göttlichen Weltzweck sehen könne. Aber er findet den anderen Satz, daß die Vernunftwesen insbesondere der Zweck der Welt seien, mit diesem schönen Gedanken nicht in Widerspruch, sondern als sein notwen-

diges Ergebnis. Diese Vernunftwesen aber, auch die gefallenen, will Gott durch sein Zürnen und seine Strafen wie durch seine Lenkung in die Einheit seines Lebens zurückführen. Und in diesem Sinne sind nur sie, nicht die Tiere, Gegenstand seiner Vorsehung, und ihre Sünde hat für Gott allerdings eine andere Bedeutung als die dem Menschen unerfreulichen Natureigenschaften mancher Tiere.

4) Wenn wir schließlich fragen, was von dem ganzen Streite zwischen den beiden Gegnern für die Gegenwart noch lebendiges Interesse behält, so müssen wir ja von beiden Seiten vieles als bloß der Zeitgeschichte angehörig abziehen. Die wahrsagenden Vögel, die frommen Elefanten und die Phönix-Sagen des Celsus gehören der Vergangenheit. Und ebenso sehr die Gegengründe des Origenes von den bösen Geistern, welche durch die Tiere wirken, und von den für die Menschen und ihr äußerliches Wohl besonders geordneten Natureinrichtungen. Und seine Psychologie mit ihrer schroffen Ableugnung zwecksetzenden Bewußtseins bei den Tieren besteht nicht vor einer besseren Kenntnis des höheren Tierlebens. Aber der entscheidende Gegensatz ist derselbe geblieben. Auf der einen Seite steht auf Grund liebevoller Vertiefung in das Seelenleben der vollkommneren Tiergattungen und unter dem Antriebe einer Weltanschauung, welche alle Entwickelung der lebendigen Wesen auf einfache, in ihnen selbst und in der Natur der Dinge liegende Gesetze zurückführt, die Neigung, das Seelenleben der Menschen mit dem der Tiere möglichst gleichzustellen, Sittliches mit Naturvorgängen in eine Klasse zu ordnen, uud in dem Gedanken, daß die Vernunftwesen der Zweck der Welt seien, den phantastischen Hochmut derselben Weltanschauung zu sehen, aus der einst auch die jetzt belächelten teleologischen Erklärungen des Naturlaufs entstanden sind. Auf der andern Seite steht das Bewußtsein, daß bei aller wunderbaren Begabung mancher Tierarten und bei aller Thorheit der schlechten teleologischen Gedanken doch die kindlich-naive Selbstbeurteilung der alten Menschheit, die sich als göttlichen Geschlechts aus der Tierwelt ausgeschieden wußte, weiser gewesen ist, als die anspruchsvolle Weisheit der „unparteiischen Naturbetrachtung". Und die Gewissensüberzeugung, daß ohne

diesen Glauben und ohne die prinzipielle Unterscheidung zwischen menschlicher Sünde und unerfreulichen Naturanlagen, zwischen sittlichen und Naturvorgängen, nicht bloß das historische Christentum mit seiner Gottmenschheit und seinem Gottesreiche zum Wahne wird, sondern jedes höhere religiöse und sittliche Streben überhaupt seinen Boden verliert.

Und auch unsere Zeit wird nichts anderes zum Beweise für die christliche Seite dieses Gegensatzes sagen können, als was Origenes in seiner Art angedeutet hat. Es giebt bei aller Verwandtschaft tierischen und menschlichen Seelenlebens ein Gebiet, auf welchem sich beide schlechthin scheiden und in welchem das Tierleben höchstens Reflexe des menschlichen zeigt, wie Spiegelbilder der Vernünftigkeit in der Natur. Das *wahre Denken*, welches die innere Notwendigkeit der Dinge versteht und dessen Zeugnis die menschliche Sprache ist, — die *menschliche Sittlichkeit*, welche nach einheitlichen Grundsätzen das Wollen bestimmen kann, und von allen Naturvorgängen qualitativ verschieden ist, — *die Religion*, welche ein Unsichtbares und Einheitliches, das in allem Sichtbaren und Einzelnen auf uns wirkt, fühlen und aufnehmen kann, — das ist der Adelsbrief der Menschheit. Und was man als tierische Parallelen dazu herbeibringt, das ist entweder Fabel, oder, wie die Familienliebe, die Treue und die Disziplin mancher höher stehenden Tiere, der Ausdruck dafür, daß dieselbe Vernunft, welche in den persönlichen Wesen bewußt wird, auch den Bau des Universum trägt und ihr Bild in dasselbe eingeprägt hat. Und wie Origenes werden auch wir heute hinzufügen müssen, daß der letzte Grund, weshalb wir uns in dieser Frage für die apologetische Seite entscheiden, nicht in Erwägungen der theoretischen Vernunft liegt, sondern in der unmittelbaren, praktischen Überzeugung davon, daß der wahre Wert unseres Daseins, die Erträglichkeit unsrer Selbstbeurteilung und die Gewißheit des sittlichen Handelns diese Parteinahme fordern. Und wir könnten hinzufügen: die in Christus erschlossene Aufgabe der Menschheit und die in seinem Tode offenbarte weltüberwindende Macht der erlösenden Liebe, machen schon an und für sich einen Zweifel über diesen Punkt unmöglich, mag auch die theoretische Erkenntnis der

Welt, welche das Einzelne ansieht und den Zusammenhang des Ganzen nicht zu überblicken vermag, sich immer wieder durch solche Zweifel im Stile des Celsus beunruhigt fühlen. Christus ist der Beweis für den Adel der Menschheit und darum die eigentliche Apologie des Christentums.

2.

2 Kor. 6, 14 — 7, 1 und der erste Brief des Paulus an die korinthische Gemeinde, 1 Kor. 5, 9—13.

Von

Lic. A. H. Franke,
Privatdozent in Halle.

Die Stelle 2 Kor. 6, 14 — 7, 1 hat den Exegeten mancherlei Schwierigkeiten bereitet. Nachdem schon Emmerling (1823) die Meinung vertreten, daß dieselbe dem ursprünglichen Zusammenhange fremd gewesen und erst bei nochmaliger Durchsicht des Geschriebenen von Paulus beigefügt sei sententiis subito in animo exortis, schritt Schrader dazu fort, sie für ein- und untergeschoben zu erklären. Auch nach Ewald gehört unser Abschnitt weder in den zweiten Korintherbrief, noch ist er überhaupt paulinisch. Er ist vielmehr ein Bruchstück aus einem Gemeindebriefe eines Mannes der späteren Zeit. Zunächst auf Grund vermeintlich unpaulinischer Elemente hat ferner Holsten den paulinischen Ursprung der Stelle angezweifelt (1855); hätte er seine Vorgänger gekannt, so „würde er die Unechtheit nicht so schüchtern ausgesprochen haben“ (zum Evangelium des Paulus und des Petrus,

S. 387, Anm.). Anderseits hat es der Stelle auch nicht an Verteidigern gefehlt. Meyer, Klöpper und Weizsäcker sind hier zu nennen. Auch Heinrici, obwohl er mit seinem Urteil auf seinen noch ausstehenden Kommentar verweist, geht bei der Besprechung der Stelle in Meyers Handbuch von deren Heimatsrecht im überlieferten Zusammenhange aus. Selbst Reuß glaubt angesichts des teilweis springenden Charakters der Darstellung des Briefes, wie der gleich unverkennbaren Echtheit aller Teile desselben an der Ursprünglichkeit des in Rede stehenden Zusammenhanges festhalten zu können.

Und doch steht die Sache so, daß kaum an einer Stelle, wo, wie Joh. 7, 53 — 8, 11, die Thatsache einer Interpolation so gut wie allseitig anerkannt ist, ein enggeschlossener Zusammenhang so augenscheinlich durchbrochen wird, wie dies der Fall ist, wenn sich zwischen 2 Kor. 6, 11—13 und 7, 2ff. der angegriffene Absatz schiebt. Das geht schon daraus hervor, daß das verschiedener Übersetzungen fähige *χωρήσατε ἡμᾶς* (7, 2) durch die Wendungen *ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται — οὐ στενοχωρεῖσθε ἐν ἡμῖν, στενοχωρεῖσθε δὲ ἐν τοῖς σπλάγχνοις ὑμῶν — πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς* (6, 11—13) seine richtige Fassung gewinnt. Aus seinem persönlichen Leben, Erfahren und Empfinden hat Paulus eine ganze Weile, eigentlich vom ersten Worte des Briefes an (1, 3) gesprochen, besonders seit 6, 4 mit einer selbst bei ihm geradezu einzigen Plerophorie sein Herz ausschüttend. Denn sein Mund hat sich geöffnet gegen seine Korinther, sein Herz sich geweitet (V. 11). Er trägt sie ja im Herzen, während sie für ihn keinen Platz in dem ihren zu haben scheinen (V. 12). Daß sie doch Gleiches mit Gleichem vergelten, ihm, dem liebenden Vater, als liebende Kinder ihr Herz weit offen stellen möchten (V. 13). Ja um Raum für ihn in ihren Herzen kann er sie bitten, denn er hat ja ihrer keinem etwas zuleide gethan (7, 2). Und auch sein Wort soll ihnen nicht wehe thun, denn auf Leben und Tod trägt er sie im Herzen (V. 3). Und gerade ihnen gegenüber darf er so freimütig reden, ja darf sich ihrer rühmen als der Seinen, denn voll ist er geworden der Tröstung, und strömt über von Freude bei all seiner Bekümmernis

ob der frohen Nachrichten, welche er bei seinem Zusammentreffen mit dem von Korinth kommenden Titus von seiner Gemeinde erhalten hat (V. 4ff.).

Dies der Zusammenhang des Briefes, wenn wir von 6, 13 unmittelbar zu 7, 2 fortschreiten. Schon Flatt spricht den Eindruck aus, daß in 6, 12 der Apostel 7, 2 u. s. w. im Auge habe. Wirklich erscheint jener Zusammenhang als ein solcher, daß er eine Unterbrechung, zumal durch einen Ideenkreis, wie den 6, 14 behandelten, gar nicht zu vertragen scheint. Daß der Apostel von der Höhe leidenschaftlichster Liebesempfindung, die sich in seinen Worten, 6, 11—13 ausprägt, ohne Vermittelung sollte hinabgestiegen sein zu einer ruhigen, geradezu eleganten (vgl. die Struktur der Fragesätze V. 14—16, ihren Wortreichtum und ihre Antithesen), mit Schriftbeziehungen völlig durchwobenen, also gesammeltes Nachdenken verratenden Paränese über die Fernhaltung von heidnischer Unreinigkeit, um nach einem eindrucksvoll abschließenden Schlußsatze mit 7, 2 unmittelbar wieder sich auf die ganze Höhe widerspruchsvollster (vgl. V. 4ff.), spannungsreichster Empfindung zurückzuversetzen, das scheint uns geradezu eine psychologische Unmöglichkeit, selbst angesichts der Thatsache, daß uns gerade bei Paulus mannigfach Proben raschen Stimmungswechsels begegnen. Dieser Eindruck aber wird am wenigsten erschüttert durch die problematischen Beziehungen, welche man dennoch zwischen unsrem Abschnitte und dem, was ihm voraufgeht oder nachfolgt, hat entdecken wollen. Wie die dem apostolischen Amte obliegende Mahnung *μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι* (6, 1) wegen ihrer Allgemeinheit die bestimmte Warnung vor der Gemeinschaft mit Unbekehrten erfordern soll, nachdem der Apostel längst dem Drange seiner Empfindung nach anderer Richtung Luft gemacht, ist uns schwer verständlich. Oder sollte wirklich der Apostel bei der Warnung 6, 1 das V. 14 ausgesprochene Moment zunächst im Sinne gehabt haben? Tritt doch erst in der Begründung, welche er seiner Anweisung giebt, der prinzipielle Charakter der Sache in klares Licht. Vollends seltsam aber ist es, wenn in V. 14 dem *πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς* (V. 13) gegenüber vor einer falschen Weitherzigkeit gewarnt werden soll.

Dann würde die Mahnung, Ungläubige von der Gemeinschaft auszuschließen, anders ausgedrückt, die gegensätzliche Bitte 7, 2: dem Apostel im Herzen Raum zu geben, anders angeschlossen sein. Solche Auswege verraten nur des Exegeten Verlegenheit. Daß endlich am Schlusse des Abschnittes, 7, 1, der *φόβος θεοῦ* als wirksames Motiv des *ἐπιτελέσαι ἁγιοσύνην* aufgeführt wird, wie nach 5, 11 der Apostel seines Amtes wartet *εἰδὼς τὸν φόβον τοῦ κυρίου*, vor dessen Richterstuhl alle erscheinen müssen, beweist nichts für ursprünglichen Zusammenhang bei einem Aostel, der auch sonst mannigfache Parallelen für diese Stellen darbietet. — Es kann endlich auch nicht genügen, was Weizsäcker, bei freimütiger Anerkennung des Inhaltes von 6, 14ff. als eines den Zusammenhang durchbrechenden, zur Erklärung des auffälligen Phänomens darbietet. Es soll die „fortgehende große Sorge“ des Apostels, die um der Seinen sittliche Vollendung, „wenn sie auch jetzt von der Tagesfrage zurückgedrängt ist, plötzlich und mitten in das andere hinein sich Luft schaffen“. „Daß über jener Tagesfrage die großen sittlichen Anliegen in der Gemeinde nicht vergessen werden sollen“, daran erinnert ja wirklich der Schlußabschnitt des Briefes von 12, 20 an. Aber wie natürlich führt da die wiederholt ausgesprochene Absicht des Paulus, nun bald selbst wieder in Korinth auf dem Plane sein zu wollen, zur Erwähnung seiner Befürchtung, daß er dann dort viel zu tadeln und zu strafen finden könnte! Hier nichts Derartiges. Vorher dieselbe, von dem Gegenstande der Einschaltung ebenso weit abliegende Gedankenreihe und Empfindungsweise, wie nachher. Das bleibt ungelöst, um hier ganz abzusehen von der Frage, wie weit denn gerade das *Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις* der rechte Ausdruck für die „fortgehende große Sorge“ des Apostels war.

Es ist aber endlich auch nicht an dem, daß unser, allerdings in lebhaft bewegter Darstellung kaum von einem anderen der paulinischen Briefe erreichter Brief zu der Annahme einer Digression, wie die in Rede stehende, das Recht verleihe. Wie schon oben angedeutet, ist der Zusammenhang des ersten Briefteiles, Kap. 1—7, gar nicht ein so sehr lockerer. Reuß hat mit Recht darauf hingewiesen, wie derselbe, zusammengehalten durch den 1, 3—11.

15f. 23ff.; 2, 12f.; 7, 5ff. hervortretenden historischen Faden, eigentlich nur einer Abschweifung Raum bietet, dem mit 2, 14ff. eröffneten Exkurs über das apostolische Amt, welcher den Apostel in 6, 11 wieder zu seinen Korinthern zurückführt und in der Begründung von 7, 4 durch V. 5ff. ganz von selbst wieder auf die Darstellung geschichtlicher Vorgänge überleitet. Innerhalb dieser Digression würde 6, 14ff. eine weitere darstellen. Ist aber wirklich der Gedankenfortschritt in späteren Abschnitten des Briefes mehr springender, unstäter Natur, so kann das nicht vorsichtig genug zur Erklärung der hier konstatierten Erscheinung herangezogen werden.

Und dennoch kann dies alles uns nicht ohne weiteres das Recht geben, den Abschnitt 6, 14 — 7, 1 für interpoliert zu erklären, wenn die Absicht, welche der Interpolator verfolgt haben soll, doch wenigstens ein ebenso großes Rätsel bleibt, wie das Dastehen desselben im überlieferten Zusammenhang. Der Kritiker wird somit, wie Ewald es thut, dabei stehen bleiben müssen, ein irgendwoher stammendes Blatt rein zufällig in den Zusammenhang unsers Briefes geraten sein und durch Versehen der Abschreiber demselben einverleibt sein zu lassen. Aber je früher dies geschehen sein muß — die Einstimmigkeit der Textüberlieferung zeugt dafür, vgl. dem gegenüber die Zeugen gegen Mark. 16, 9ff.; Joh. 7, 53ff. —, um so mißlicher wird es, ein pures, durch nichts erklärtes Mißverständnis anzunehmen. So wird, die ursprüngliche Bestimmtheit von Röm. 16, 1—20 nach Ephesus vorausgesetzt, das frühzeitige Eindringen dieses Abschnittes in den Schluß des Römerbriefes wenigstens begreiflich durch den gemeinsamen korinthischen Ursprung beider Briefe (16, 1), sowie durch die Erwähnung des Aquila und der Priscilla (V. 3), welche ein Irrtum leicht nach Rom zurückgekehrt sein ließ. Sollten sich vielleicht auch hier erklärende Momente auffinden lassen?

Zunächst die Frage: Gehört unser Abschnitt dem Paulus an? Daran hat Emmerling festgehalten; seine Nachfolger haben anders geurteilt. Uns scheint die Verteidigung der Stelle in der Behauptung ihres paulinischen Charakters ebenso glücklich, wie in der ihrer Ursprünglichkeit im überlieferten Zusammenhange unglücklich

gewesen zu sein. Wir resumieren hier teils, teils ergänzen wir das Vorgebrachte.

Es ist ja leicht, aus einem eigentümlichen Zusammenhange, wie dem unsrer Verse, ein halbes Dutzend Ausdrücke herauszugreifen, welche sich bei Paulus nicht wieder finden. Klöpper verweist dem gegenüber auf die zahlreichen Hapaxlegomena der Kapitel 8 und 9. Zudem aber verlieren die auffallenden Worte und Wendungen in 6, 14 ff. bei näherer Betrachtung alles Bedenkliche. Mit dem *μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες* hat ja Paulus das Verbot Deut. 22, 10: „Du sollst nicht pflügen mit einem Ochsen und einem Esel zusammen" auf das Zusammengehen von Christ und Heide anwenden wollen. Wie hätte er das geschickter thun können als durch die ihm eigentümliche Wortbildung (vgl. Lev. 19, 19 LXX)? Die Hapaxlegomena im Folgenden: *μετοχή*, *συμφώνησις*, *συγκατάθεσις* sind durchaus unanstößig, wo der Apostel neben dem ihm geläufigen *κοινωνία* und dem wieder nach alttestamentlichen Vorbildern gewählten *μερίς* (vgl. Kol. 1, 12 mit Apg. 8, 21) noch drei weitere Ausdrücke zur Bezeichnung der gleichen Sache gebraucht. „Die fünffache Nuance des Begriffes Gemeinschaft ist — wie Meyer richtig bemerkt — ein Beleg, wie dem Apostel die griechische Sprache zur Verfügung stand." Nimmt man an dem Namen *Βελίαρ* Anstoß, so gilt zu beachten, daß, den Epheserbrief und die Pastoralbriefe, also paulinische Antilegomenen, abgerechnet, auch die Bezeichnung *διάβολος* sich beim Apostel nicht vorfindet. Doch wird darin niemand etwas anderes als Zufall vermuten. Dabei sind die Gegensätze der *δικαιοσύνη* und der *ἀνομία*, des *φῶς* und des *σκότος*, des *πιστὸς* und des *ἄπιστος* dem Paulus geläufig. Die Gegenüberstellung von Christus und *Βελίαρ* hat ihre Parallele in der des *ποτήριον κυρίου* und des *ποτήριον δαιμονίων* (1 Kor. 10, 21). Vgl. ferner zu dem *ὑμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐστὲ ζῶντος* (V. 16) das *οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστὲ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* (1 Kor. 3, 16 f.) und viele andere Stellen. Alles Folgende gewinnt seinen Charakter durch die zum Grunde liegenden Stellen der LXX: Lev. 26, 12. Jes. 52, 11. Ez. 20, 34. 2 Sam. 7, 14; so jedoch, daß auch hier Paulus sich

verrät. Das *ἐνοικεῖν* nämlich, welches auch die LXX nie vom Einwohnen Gottes haben, findet sich im Neuen Testament nur in paulinischen Schriften. Der Schluß: *λέγει κύριος παντοκράτωρ* ist wiederum aus den LXX übernommen, wo er (2 Sam. 7, 8) dem zuletzt benutzten als Einleitung dient. Der Plural *αἱ ἐπαγγελίαι* findet sich im Neuen Testament, außer im Hebräerbriefe, nur bei Paulus. Das *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς* hat nichts Auffallendes in einem so sehr an alttestamentliche Vorbilder sich anlehnenden Zusammenhange (vgl. Ephes. 5, 26. Tit. 2, 14; bes. das in ähnlichem Zusammenhange ebenso einzige *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε κτλ.* 1 Kor. 6, 11. Apg. 22, 16). Und eben dieser Zusammenhang läßt uns auch verstehen, wie hier von einem *μολυσμὸς σαρκός* (Gen. obj.) *καὶ πνεύματος* die Rede ist, während Paulus sonst der Heiligkeit am Geiste die des Leibes gegenüberstellt (1 Kor. 7, 34: *ἵνα ᾖ ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι* vgl. Hebr. 9, 13 *πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα* und Jud. 8 *σάρκα μὲν μιαίνουσιν*). Zum Ausdruck *μολυσμός* vgl. 1 Kor. 8, 7: *ἡ συνείδησις μολύνεται*; zum *ἐπιτελεῖν* — Durchsetzen des einmal Begonnenen — 8, 6. Phil. 1, 6; endlich zum *φόβος θεοῦ* 5, 1. Ephes. 5, 21. Phil. 2, 12.

So scheint denn für den Exegeten die Pflicht festzustehen, am paulinischen Ursprunge unseres Abschnittes festzuhalten. Was aber bedeutete derselbe ursprünglich, an wen war er gerichtet, wie kam er an diese Stelle?

Daß er eine heidenchristliche Gemeinde warnen soll, durch Festhalten an der Gemeinschaft mit ihren unbekehrten Volksgenossen den eigenen Bestand in Frage zu stellen, hat Ewald richtig gesehen. Ist er aber paulinisch, so scheint, soweit wir den Kreis paulinischer Gemeinden übersehen, keine von allen solche Warnung in dem Maße bedurft zu haben, wie die korinthische. Ist nun das Recht der Stelle im zweiten Korintherbriefe angefochten, so gehörte sie einem anderen, wohl früheren an. Schon Weizsäcker macht darauf aufmerksam, daß dieselbe „ganz an die eine Hauptabzweckung des ersten Korintherbriefes erinnert“. Aber auch diesem dürfte sie voraufgegangen sein. Giebt es doch in diesem der Apostel geradezu auf, auf der äußeren Fernhaltung der Gemeinde

vom Heidentum zu bestehen (5, 10 vgl. 7, 12 ff.; 10, 27 gegenüber II, 6, 17). Aber eben nach I, 5, 9 hatte er zuvor einen Brief an die Gemeinde gerichtet, welcher diese Forderung zu enthalten schien: *ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις*. Jener Briefabschnitt war in der Gemeinde dahin verstanden, daß er zu völligem Abbruch (vgl. das *οὐ πάντως* V. 10) des Verkehrs mit den offenbaren Sündern des Heidentums auffordere. Der Apostel deutet ihn vielmehr so (*νυνὶ δὲ ἔγραψα ὑμῖν* V. 11), daß er vor der Gemeinschaft mit Namenchristen (*ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος*) gewarnt, welche in heidnischer Unreinheit fortlebten. Muß somit einerseits jener Abschnitt die Auffassung der Korinther nahegelegt haben, so muß doch anderseits die Absicht des Paulus, vielmehr alle heidnische Unreinigkeit aus der Gemeinde auszuscheiden (*ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν* V. 13), in demselben zutage getreten sein.

Dies beides aber trifft auf den besprochenen Abschnitt II, 6, 14 ff. in überraschender Weise zu. Einerseits scheint ein Wort wie das: *τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου* (V. 15), zumal mit den parallelen Fragen zusammengenommen, jede Gemeinschaft des Christen mit dem Unchristen zu verbieten bis zu der Konsequenz: *ὀφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν* (I, 5, 10 vgl. II, 6, 17: *διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε*); anderseits tritt vor allem in dem Schlußworte 7, 1 das von Paulus betonte prinzipielle Moment in den Vordergrund. Von Fernhaltung von heidnischer *πορνεία* aber haben, gegenüber der Deutung vom Götzen-Opferfleisch-Genuß, die meisten Exegeten das *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκός* richtig verstanden.

So liegt es denn nunmehr nahe, die Vermutung auszusprechen, daß wir in dem in Rede stehenden Abschnitte 2, 6, 14 — 7, 1 ein Stück jenes, unserem ersten Korintherbriefe voraufgegangenen Briefes des Apostels zu erblicken haben, und zwar gerade das Stück, auf welches der Apostel 1 Kor. 5, 9 ff. zurückzukommen Veranlassung findet. Wie leicht ein einzelnes Blatt eines zerrissenen Briefes, vielleicht schon des Autographs selbst, in eines der späteren Sendschreiben verlegt und dann von den Abschreibern

als zu dem letzteren gehörig angesehen werden konnte, liegt auf der Hand. Möglicherweise erschien auch der Inhalt des 1 Kor. 5 erwähnten Briefes, etwa den in Rede stehenden Zusammenhang abgerechnet, nicht zur Verlesung in den Gemeindezusammenkünften geeignet, und es blieb so nur unser Abschnitt aufbewahrt, vielleicht sogar gerade mit Rücksicht auf die Erwähnung, welche ihm in unserem ersten Korintherbrief zuteil wird. Auch dann bietet sein frühzeitiges Hineingeraten in den zweiten uns erhaltenen Brief keine Schwierigkeit.

Daß aber die Beziehungen zwischen 1 Kor. 5 und der von uns besprochenen Stelle in unserer Darstellung noch nicht erschöpft sind, dafür noch folgenden Beleg. — Das *μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις*, mit welchem dieselbe beginnt (2 Kor. 6, 14), verwies uns auf das Verbot des Zusammenkoppelns von Esel und Rind vor **einem** Pfluge, Deut. 22, 10. Derselbe Zusammenhang von Gesetzesvorschriften aber ist es, unter dessen Beleuchtung Paulus den Fall von Blutschande stellt, welchen er 1 Kor. 5, 1 zu rügen hat, daß nämlich jemand „das Weib seines Vaters hatte“ (vgl. Deut. 22, 30, LXX: *οὐ λήμψεται ἄνθρωπος τὴν γυναῖκα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*). Er schließt nämlich den Abschnitt über diesen Punkt, damit zugleich aber die Erklärung, welche er 5, 9 ff. über seine Meinung in dem früheren Briefe giebt, mit dem dem gleichen Gesetzesabschnitt angehörenden Worte: *ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν* (Deut. 22, 21: *καὶ ἐξαρεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν*, vgl. V. 22).

Es ist nur eine Vermutung, was wir hiermit dem theologischen Publikum zur Beurteilung vorlegen, eine solche jedoch, welche die Schwierigkeit des in Rede stehenden Zusammenhanges aufs einfachste zu lösen scheint und zugleich geeignet ist, den Wert der aus unnatürlicher Verbindung losgelösten Stelle 2 Kor. 6, 14 ff. nur zu erhöhen. Bietet doch auch sie so einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der korinthischen Verwickelungen, diesem schwierigen Problem christlicher Urgeschichte. Sie beweist, von welcher Seite Paulus ursprünglich alle Gefahr für die neue Pflanzung erwartet hat, nämlich von deren Verstrickung in das heidnisch-lasterhafte Getriebe der Weltstadt. Er hatte späterhin Veranlassung, andere

Gefahren, fast drohender als diese, wenigstens zunächst ins Auge zu fassen.

Es hat uns nur Wunder genommen, nicht schon frühere Ausleger auf den gleichen, so nahe liegenden Ausweg gekommen zu finden. Nachträglich jedoch fällt unser Blick auf die, wie es scheint, auch vom letzten Kommentator des zweiten Korintherbriefes übersehene Anmerkung auf S. 287 der Einleitung Hilgenfelds: — — — Mit Grund läßt sich nur so viel behaupten, daß der zweite Korintherbrief wohl aus den 1 Kor. 5, 9 erwähnten Briefen [?] eine Zuthat erhalten hat. Denn 2 Kor. 6, 14 — 7, 2 [?] ist, wie Ewald sagt, „hier fremd und stammt wahrscheinlich aus einem anderen Sendschreiben", am Ende aus dem 1 Kor. 5, 9 erwähnten. — Wenn dieselbe Vermutung unabhängig von verschiedenen Seiten her ausgesprochen wird, so kann das ihre innere Wahrscheinlichkeit nur in um so helleres Licht stellen.

3.

Der erste Versuch einer Rechtfertigung der Bigamie des Landgrafen Philipp von Hessen.

Von

Friedrich Kolbewey
in Holzminden.

Am 4. März 1540 wurde Landgraf Philipp von Hessen mit Margarete von der Sale zu Rothenburg an der Fulda von dem Hofprediger Dionysius Melander kirchlich getraut.

Die Wittenberger Theologen hatten in dem ihnen abgewonnenen Gutachten mit dem größten Nachdruck auf Geheimhaltung der Bigamie gedrungen; aber es dauerte nicht lange, so war die That-

sache ruchbar geworden. Niemand sorgte mit größerem Eifer für ihre Verbreitung als Herzog Heinrich der Jüngere von Braunschweig-Wolfenbüttel. Zwischen ihm und den Hauptleuten des Schmalkaldischen Bundes herrschte damals eine tiefe Verstimmung, und es hatte sich infolge dessen ein diplomatischer Schriftenwechsel entwickelt, in dem die fürstlichen Gegner einander ihre Sünden mit naturalistischer Derbheit vorhielten [1]). „Wer hat", so heißt es in einer Schrift des Herzogs vom 22. Juli 1540 [2]), „von einem Fürsten des Reiches je gehört, der im Leben seines Eheweibs zu der andern Ehe gegriffen hätte, als jetzunder über das ganze Reich ausgeschollen, daß der Landgraf zu der andern Ehe noch bei Leben seines ersten Eheweibes gegriffen? . . . Das Gerücht und Sage ist also stark, daß er sich desselben auch mit keiner Purgation wird zu ewigen Zeiten erledigen mögen."

Die Lage war verdrießlich genug. Nach der Halsgerichtsordnung Karls V. war Bigamie ein Kapitalverbrechen; das Ansehen der Reformatoren, der Kredit der neuen Lehre stand auf dem Spiele. Von hessischer Seite war man geneigt, mit einer Rechtfertigung der Doppelehe hervorzutreten; aber Luther erklärte sich auf einem Konvente zu Eisenach im Juli 1540 entschieden gegen jede Veröffentlichung. Man möge das Faktum in Abrede stellen und die Rechtsfrage gar nicht anrühren.

Inzwischen ließ es Herzog Heinrich nicht an sich fehlen, dem Gegner immer von neuem seine zwiefache Ehe vorzuhalten. Nachdem er schon gegen Ende des Jahres 1540 in einer gegen den Kurfürsten von Sachsen gerichteten Streitschrift den wunden Fleck mit harter Hand berührt hatte, erschien im Februar 1541 aus seiner Umgebung ein Pamphlet: „Evangelische, brüderliche, getreue Unterrichtung durch Meister Justinum Warsager, Nachrichtern zu Warheitsbrun, in einem Sendbriefe, dem Landgrafen von Hessen

1) Vgl. darüber des Verfassers Schrift: „Heinz von Wolfenbüttel", die kürzlich als Publikation des „Vereins für Reformationsgeschichte" erschienen ist.

2) Hortleder, Handlungen und Ausschreiben 2c. von den Ursachen des Teutschen Kriegs Kaiser Carls V. 2c., 1. Tl., 4. B., 11. Kap., § 68.



eschehen u. s. w." [1]), in dem der fingierte Henker Justinus dem essischen Fürsten aus „brüderlicher Liebe und Treue" unter anerem Folgendes vorhält:

„Daß E. F. G. noch ein Weib genommen, wollt ich gern ören, mit was Fug, Grund oder Bestand, mit welcher biblischen Schrift, mit was erlaubten oder zugelassenen Ursachen E. F. G. lches beschönen wollten? Weil es in angezeigter biblischer Schrift allenthalben verboten und keinem mehr als ein Weib auf nmal zu nehmen erlaubt oder zugelassen ist, so hab ich auch cht vernommen, daß die fromme ehrliche Fürstin, geboren aus m Stamm des Hauses zu Sachsen, E. F. G. erste rechte ehrhe Gemahl, E. F. G. einige genugsame Ursache darzu gegeben. s muß, als ich endlich darfür halte und glaube, der Teufel in . F. G. stecken und die Münsterische Art E. F. G. gar gerührt ben, daß E. F. G. ungezweifelt der Meinung sein werden, so el Weiber zu nehmen, so viel sie gelüstet, als der König zu Münster gethan."

Bei den Wittenbergern machte diese Publikation den peinlichsten ndruck. Kaspar Cruciger schreibt am 1. März 1541 an Meus (Corp. Ref. IV, 112): „Visus est hic paucarum pagelum libellus editus ficto nomine, sed auctore minime du- Mezentio (so wird Heinrich von Braunschweig nach Verg. n. VII, 648 im Briefwechsel der Wittenberger vielfach gemt) aut eius scriba. Justinus Warsager se adpellat Landwii ministrum carnificem, scribit ad suum dominum et at eum laudibus *περὶ τῆς διγαμίας καὶ* (nicht *μὴ*) *ἀναπτισμοῦ* et aliis, quae horrendum est audire, et minatur uc atrociora. O tempora, o seculum! Eo ventum est, inimici principis sua (sic!) scelera mundo palam occinant, e praestabat obruta esse sempiternis tenebris."

Um dieselbe Zeit ließ der Landgraf seine dritte Verantwortung n den Herzog erscheinen. Darin heißt es:

„Für uns sagen wir, es sage Herzog Heinrich oder wer da

---

[1]) 1 Bogen kl. 8°, o. O. 1541. Vorhanden in der Herzogl. Bibliothek Wolfenbüttel.

wolle, daß wir noch eine unchristliche Ehe angefangen zc., der legets uns böslich aus. Dann ob wir gleich ein armer unvollkommener Christ und Sünder sein . . ., so stehen wir dannocht in unserm Glauben und Gewissen vor Gott also, daß wir gewißlich bei ihm zu bleiben verhoffen, und daß unsere Beichtväter uns für keinen Unchristen urteilen. Hoffen auch, daß wir niemand Ärgernis geben. Stehn darzu mit der hochgeborenen Fürstin, Frau Christinen, geborenen Herzogin zu Sachsen zc., unserem freundlichen lieben Gemahl, in christlichem, freundlichem, gutem Willen und Einigkeit: des ziehen wir uns auf ihre Liebden, unsere Landschafft und viel andere in und auswendig Landes" [1]).

In ähnlicher Unbestimmtheit sprach sich Luther aus in der gegen den Herzog gerichteten Schrift: „Wider Hans Worst", die wenige Wochen darauf an die Öffentlichkeit trat. „Der Landgraf", so läßt er sich vernehmen (Bog. N 1), „ist Manns genug, hat auch gelehrte Leute bei sich. In Hessen weiß ich von Einer Landgräfin, die da ist und soll heißen Fräu und Mutter in Hessen, wird auch keine andere mögen junge Landgrafen tragen und säugen, ich meine die Herzogin, Herzog Georgs Tochter." Heinz von Wolfenbüttel sei aber am wenigsten der Mann dazu, den Landgrafen zu schelten. Keiner habe lästerlicher als er den Ehestand geschändet durch sein skandalöses Verhältnis zu Eva von Trott, die er bekanntlich zum Schein hatte sterben und mit allen kirchlichen Zeremonieen begraben lassen, um mit ihr auf der Stauffenburg in aller Heimlichkeit weiter zu verkehren.

Inzwischen konnte der Landgraf unter dem Beirat charakterloser und in sittlicher Hinsicht wenig achtungswerter Hoftheologen der Versuchung nicht widerstehen, eine Rechtfertigung seiner zweiten Ehe gleichsam als einen ballon d'essai in die Öffentlichkeit zu werfen. Es kam ihm darauf an, unter den deutschen Fürsten, die im Frühling 1541 sich in Regensburg um den Kaiser zum Reichstage geschart hatten, der ungünstigen Stimmung, die seine unerhörte Doppelheirat hervorgerufen hatte, entgegen zu wirken. So erschien

---

1) Hortleder I, 4, 19, § 35. Die Schrift ist datiert: Freitag nach Esto mihi, 4. März 1541.

denn noch im April 1541 eine anonyme Gegenschrift gegen den Sendbrief des Nachrichters von Wahrheitsbrun unter dem Titel: „Expostulation und Strafschrift Satanae, des Fürsten dieser Welt, mit Herzog Heinzen von Braunschweig, seinem geschworenen Diener und lieben Getreuen, daß er sich unbilligerweise in der Person eines Diebhenkers wider den Landgrafen, nicht ohne merklichen Nachteil seines Reichs, mit ungeschickten Lügen eingelassen habe" [1]). Der Passus dieser seltenen und bislang nicht beachteten Schrift, in dem die Rechtfertigung der Bigamie versucht wird, ist interessant genug, um hier in seiner ganzen Ausdehnung mitgeteilt zu werden. Satan hält darin dem Herzog folgende Strafrede:

„Weiter schreitest du fort und greifest den Landgrafen an mit Dingen, die einen solchen uns und dir widerwärtigen Fürsten wohl könnten verhasset machen, daß wir darnach unser Glück dermaleinst an ihm versuchen möchten. Aber wir tragen große Sorge, weil solche Lügen so viel grob, gemästet und begreiflich sein, es werde dir hierin niemand Glauben geben. Es wird dir auch gewißlich dieser Griff, damit du ihn vermeinst verhasset zu machen, fehlen, weil alles, was du sagest, ein los Geschrei und Gerücht ist. Denn wo er solche Dinge verleugnen und nicht gestehen wird, womit wilt du es denn als (alles?) mit einem schlechten Gerücht und Geschrei wahr machen? Der Kaiser, König, Chur-, Fürsten und Stände des Reichs werden freilich auf ein los Geschrei keinen Fürsten seiner Ehre so bald entsetzen, wie du vielleicht, daß geschehen sein sollte, vermeint hast."

„Denn erstlich das andere Weib belangend, so er genommen haben soll, hören wir wohl ein Geschrei davon, können aber noch zur Zeit keinen Grund bekommen, ob es wahr oder nicht wahr sei, viel weniger können wir erfahren, ob es mit einiger Solenni-

---

[1]) Von der etwa 4 Bogen in 4° umfassenden Schrift sind in der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel drei verschiedene Ausgaben vorhanden. Sie ist datiert: „Datum in unserm hellischen Schloß Stauffenburg, in der Karwochen vor der Fastnacht. Anno 2c. xlj." Die citierte Stelle findet sich auf der ersten Seite des zweiten Bogens.

tät geschehen oder nicht geschehen sei. Wenn aber solche Dinge mit öffentlicher Solennität geschehen wären und er der Landgraf ein neu Jus damit einzuführen gedächte, wie wir doch nicht glauben, daß er thun werde, so würde er unserm Reiche, in welchem wir, dem gekreuzigten Christo zuwider, allerlei Hurerei, Ehebrecherei, so bei den Deutschen, desgleichen Knabenschänderei, Florenzerei, so bei den fremden Nationen gemein sein, leiden können und wollen, nicht einen geringen Abbruch thun, und möchten derhalben erleiden, weil die Widersacher zänkisch und ohne Zweifel mit Antwort, uns und dich zu vexieren, gefasset sein möchten, du hättest, unserm Reich zu Ehren, diese Sache nicht angeregt."

„Zwar deine Frage, damit du fragst, mit was Fug, Grund oder Bestand, mit welcher biblischen Schrift, mit was erlaubten oder zugelassenen Ursachen in solchem Fall sich der Landgraf beschönen wolle, ist dermaßen von deinem unbedächtigen Dichter gestellt, daß man uns disputierlicherweise weidlich damit vexieren könnte. Denn daß in biblischer Schrift weder Exempel noch andere Vermeldung nicht sein oder geschehen sollte, darin fehlet er weit, aus Ursachen daß im fünften Buch Mose am ein und zwenzigsten sonderlich gesetzt ist, wie sich ein Mann, der zwo Frauen und von beiden Kinder habe, gegen dieselbigen Kinder sich in der Erbteilung halten soll."

„Desgleichen haben sie herrliche und heiliger Leut Exempel, die dennoch durch die Propheten, so doch alle Laster strafen, als eine Dispensation geduldet und nie als ein verdammlich Ding angegriffen worden sein. Denn sind nicht bei ihrem Gott heilige Leut gewesen Abraham, David, Helcana, Joas und andere mehr? Demnach ist von dir thörlich geschehen, daß du ihnen das Alte Testament in diesem Fall nachlässest, sonderlich wenn du dich mit ihnen in Disputation zu geben gedächtest. Nicht daß sie solches, du gebest es nach oder nicht, etwas achten, sondern daß sie dich als einen unerfahrenen in der Schrift und einen elenden Heinzen zu vexieren, disputative, Lust haben werden. Lässest du ihnen denn nicht das Alte, sondern das Neue Testament zu und fragest, wo im selbigen die Digamia zugelassen sei, so wirst du von Stund an hören, wo denn in unvermeidlichen notwendigen Sachen die-

selbige Dispensation verboten sei? Werden dich darnach rollen mit dem Spruch Pauli, ein Bischof sei eines Weibes Mann, und diese Frage thun: Wenn zur Zeit der Apostel der Brauch, ein Kebsweib zu haben, nicht gewesen ist, warum verbeut denn der Apostel, daß ein Bischof nicht mehr denn eine Frau haben soll? Solch Verbot wär je vergeblich, wenn zur selbigen Zeit die Digamia ein Brauch nicht gewesen wäre."

„Über das werden sie dir den Kaiser Valentinianum mit seinem Gesetz für die Nasen halten und sagen, weil derselbe ein trefflicher, frommer Kaiser gewesen und seiner Digamei halben nie von den Gelehrten derselbigen Zeit angegriffen worden sei, warum daß man denn nun, andere Büberei zu vermeiden, eine Dispensation mit einem Kebsweib nicht leiden solle? Sind vielleicht mit mehr Exempeln gefasset, wäre derhalben besser, du hättest solche Sache schlafen lassen; denn was geht dich an solch Narrenwerk? Siehe aber zu, daß du uns Glauben haltest und nicht auch etwas im Sinn habest, das unserm Reich zu Nachteil reichen möchte; und wenn du gleich solchs im Sinn nicht hast, wie wir uns denn zu dir versehen wollen, so hast du dennoch in Anregung dieses Artikels thörlich gethan, daß du deinen Widersachern so viel Ursach, deine geübte Handlung mit Jungfrauen und Frauen dir wiederum fürzuwerfen, gegeben hast. Und wird freilich hie müssen herhalten der arm gebärende Geist zur Stauffenburg u. s. w."

Für Luther war es sehr verdrießlich, daß seinem Rate zuwider die Rechtsfrage nun doch zur Verhandlung gebracht worden war. Seine bittere Stimmung tritt in einem an Melanchthon gerichteten Briefe vom 18. April hervor (de Wette V, 343 f.). Er schreibt darin: „Editus est libellus sub nomine Satanae ad Mezentium, reprehendentis eum, quod non simulantius aut tectius mentiatur et insaniat. Sed pulcherrimum poema hoc incipit agere, ut causam Landgravii notam vobis, si qua esset, defendi posse publice glorietur, tamen interim consistat in negando. Ille Melsingen nebulo tam bona sua dicta difficilius quam flammam in ore suo retinet."

Der „Windbeutel von Melsingen", der hier von Luther als Verfasser des Pamphlets bezeichnet wird, ist der hessische Pfarrer

Lening zu Melsungen, eine sittlich anrüchige Persönlichkeit (Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften II, 2. Aufl., S. 540 und die dazu citierten Schriften, besonders Corp. Ref. IV, 709). Luther durchschaute den Mann und ließ sich nicht darüber täuschen, daß elende Servilität und eigene Laxheit der Moral denselben zum Anwalt der fürstlichen Fleischeslust gemacht hatte.

Auf Herzog Heinrich machte die Expostulation wenig Eindruck. Noch während des Reichstages stellte er ihr ein Pamphlet entgegen: „Dialogus oder Gespräch wider eine vermeinte ungeschickte Expostulation oder Strafschrift Satanae, des Fürsten dieser Welt, mit Herzogen Heinrichen zu Braunschweig aus Befehl des Landgrafen zu Hessen gehalten" [1]). Dem obersten Teufel Lucifer erzählt darin Lesterle, einer seiner schlausten Diener, was von seinem guten Freunde und Werkzeuge, dem Landgrafen, zu halten sei. Von der Doppelehe und ihrer in der Expostulation versuchten Rechtfertigung heißt es darin (B 4 f.):

„Der Landgraf sagt allein von einem Geschrei, das von seinem andern Weib erschollen sei, ... auch daß man zur Zeit zu keinem Grund könne kommen, ob es wahr oder nicht wahr; viel weniger könne man erfahren, ob es mit einer Solennität geschehen sei oder nicht 2c. Das will rechtgeschaffen angehen; dann man kann darthun und beweisen, wer der Pfaff gewesen, der sie zusammen gegeben hat. Item zuförderst, wer ihm aus den Gelehrten in einem Consilio solche Ehe zugelassen und gebilligt hat. Item wer den Heirat hat thedingen und aufrichten helfen. Item wer die Heiratsverschreibung versiegelt hat. Item daß desselben seines anderen Weibes Mutter solche Heiratsverschreibung oder eine glaubwürdige Copei davon vor Herzogen Heinrichen von Sachsen hat fürlegen müssen. Item daß er sie eine Zeit lang zu Rodenburg gehabt und itzt zu . Item daß er sie schwanger gemacht und sie schon ein kleins jungs Teufelein, welches, hoffe ich, ebenso gut als der Vater werden soll, geboren hat.

---

[1]) 5 Bogen in 4°, o. O. 1541. Die Herzogliche Bibliothek zu Wolfenbüttel besitzt von dem Pamphlet zwei verschiedene Ausgaben.



So wird sich auf diesem Reichstage wohl ausfündig machen, ob er ein neu Jus damit einführen wolle oder nicht. Er wird weidlich mit Schanden und an der Lügen bestehen" ...... „Er will die andere Ehe verthedingen mit der biblischen Schrift. Er hat fein gelernt die Schrift fälschlich zu interpretieren, gleichwie wir (die Teufel) unterstanden haben Jesu von Nazareth zu thun. Es wird aber zuletzt übel klappen; dann Herzog Heinrich und die rechte katholische Kirche sein leider dagegen gegründet und gefaßt (gefestigt), das wird er aufm Reichstage wohl erfahren, wiewol er jetzt meinet, Herzog Heinrich wiß nichts darum. Es wird von ihm bald ein Büchlein ausgehen, darin wird er wohl befinden, ob Monogamia oder Digamia sein solle. Darüber wird sich der Lärmen heben und mein Brüderlein leiden übel bestehen."

Ob das hier in Aussicht gestellte Büchlein wirklich erschienen ist, vermag der Verfasser dieser Blätter nicht zu sagen. So viel steht jedoch fest, daß der Herzog gegen den Landgrafen mit seiner Anklage nichts ausgerichtet hat. Dem Kaiser war gerade in jener Zeit sehr viel daran gelegen, den Landgrafen für sich zu gewinnen und überhaupt angesichts der Kriege mit Frankreich und den Türken den Lärm unter den Reichsfürsten zum Schweigen zu bringen. So kam es, daß die verdrießliche Angelegenheit niedergeschlagen wurde.

In den Flugschriften der Zeit, spukt sie, wie bekannt, noch einige Zeit lang fort. Gegen Ende des Jahres 1541 trat hervor: „Dialogus, das ist ein freundliches Gespräch zweier Personen, ob es göttlichem, natürlichem, kaiserlichem und geistlichem Rechte gemäß oder entgegen sei, mehr dann ein Eheweib zugleich zu haben." Hinter dem pseudonymen Verfasser Huldreich Neobulus versteckte sich derselbe Lening, der auch die Expostulation verfaßt hatte. Was hier nur angedeutet war, wird in dem Dialog weitläufiger ausgeführt. Luther wollte im Januar 1542 gegen das „böse Buch" Lenings eine Gegenschrift veröffentlichen, ein Teil derselben war bereits gedruckt. Schließlich stand er davon ab, um nicht „den Dreck vor aller Welt Nasen zu rühren". Bald hörte die Angelegenheit auf, Gegenstand der öffentlichen Diskussion zu sein.

In der neuesten Zeit ist der alte „Dreck“ wieder recht gründlich „gerührt“ worden. Johannes Janssen hat daraus in seinem bekannten Werke (III, 413 ff. 439 ff.) einen seiner giftigsten Pfeile gegen die Reformatoren geformt. Von protestantischer Seite dagegen hat Julius Köstlin in seiner größeren Lutherbiographie (II, 481 ff. 533 ff.) mit rückhaltloser Gewissenhaftigkeit und Strenge den „größten Flecken in der Reformationsgeschichte und im Leben Luthers“ besprochen. Es war nur ein Akt der Gerechtigkeit, daß er in seiner jüngst erschienenen Schrift „Luther und Janssen“ auf diejenigen Punkte hingewiesen hat, die Luthers Stellung zu dem unheilvollen Ehehandel des Landgrafen in einem milderen Lichte zu zeigen imstande sind. Köstlins besonnenem und unbestochenem Urteil weiß der Verfasser dieser Blätter neue Gesichtspunkte nicht hinzuzufügen. Da aber selbst dem größten Lutherkenner unserer Zeit die Expostulation Satanae und damit der erste Versuch, die Doppelehe des Landgrafen zu rechtfertigen, entgangen zu sein scheint, so hat er geglaubt, einen kurzen Hinweis auf das interessante Schriftchen nicht unterlassen zu sollen.

4.

Zu dem Streite Luthers mit den Wittenberger Stiftsherren, 1523—24.

Von

Dr. phil. G. Buchwald,
Oberlehrer am Gymnasium in Zwickau.

Im Jahre 1523 wurde der Anfang zur Beseitigung des „Greuels der Stillmesse“ auf dem Schlosse in Wittenberg gemacht. In dem genannten Jahre waren einige „besser gesinnte“ Kanonici

gewählt worden, welche Luther um ein Gutachten baten, was von dem alten Ritus abgeschafft oder geändert, und was mit gutem Gewissen beibehalten werden könnte [1]). Dieser Bitte willfahrte Luther in dem Schreiben an den Propst, die Domherren und das Kapitel zu Wittenberg vom 19. August 1523 [2]). In dieselbe Zeit fällt wohl das im Folgenden zum Abdruck kommende, gleichfalls durch eine Anfrage des Kapitels veranlaßte Schreiben Bugenhagens [3]), „an den Rektor und die ganze Universität". Dasselbe befindet sich abschriftlich in Cod. M. S. XXXIX der Zwickauer Ratsschulbibliothek, in welchem noch folgt: „Handlung der Christlichen gemeyne zu Wittemberg mit den Schloßpriestern do selbist, der Meßßen halben" (in Luthers Werken, Altenb. Ausg. II, 849 b; Walch XIX, 1453 ff. unter dem Titel: „Der von Wittenberg Universität, Rath und Gemeine Suchung bey dem Stifft zu Wittemberg, die gottlosen Ceremonien alle abzuthun"). Beide Schriftstücke, das Schreiben Bugenhagens und das im Namen der Gemeinde tragen die gemeinsame Überschrift: Acta Ecclesiae Christi apud Vuittenbergam cum dominis de Collegio Papistico, ut abhominationem Missarum privatarum abiiciant, execrentur et ab iis prorsus sese abstineant. In Cod. M. S. XXXVI befindet sich ein Predigtstück, dieselbe Angelegenheit betreffend (in einer anderen Nachschrift, Altenb. Ausg. II, 356; Walch XIX, 1442; Erl. Ausg., 2. Aufl., XVII, 56 ff.) mit der Überschrift: „Von Zweyerley ergernuß, der Lehr vnd der liebe ein kurtzer vnterricht D. M. L."

Unser Manuskript des im Namen der Gemeinde ergangenen Schreibens bietet neben dem Texte bei Walch nur einzelne Varianten dar. Der Brief Bugenhagens ist unseres Wissens noch

---

[1]) Seckendorf, Hist. Luth., Lib. I, Sect. 57, § 153. Köstlin, Martin Luther (2. und 3. Aufl.) I, 562 ff.

[2]) De Wette, Luthers Briefe II, 388 f.

[3]) Seckendorf l. c.: „Lutherus pie et placide informavit Epistola nense Augusto ad illos scripta, quamvis post biennium demum junc-;is Academiae et Senatus oppidani consiliis, mutationem plenio-·em obtinuerit." — Jene consilia wurden wohl eben durch den Brief Bugenhagens veranlaßt.

nicht gedruckt. Unsere Nachschrift des Predigtstückes verdient vor dem bei Walch durch größere Ausführlichkeit und offenbar auch Ursprünglichkeit entschieden den Vorzug. Wir geben daher dieses und den Brief hier vollständig wieder.

I.

Von Zweierley ergernuß der Lehr vnd der liebe ein kurtzer vnterricht D. M. L: —

Euer libe hatt offt gehörtt, das zweierley sunde sein, ethliche widder den glauben, vnd ethliche widder die liebe. Die sunde widder den glauben, odder widder die lehre ist nit zu leiden, aber die sunde widder die liebe, kan man wol leiden, das ist, das man nur von den wergkenn abtrette, vnd jho nicht dulde, die den glauben vnd lehr des Glaubens vmbstoßen. Ich kan vnd sall leiden die schwachen im glaubenn, vnd in der libe odder im leben, das ist gepotten, das ich da geduld habe, eß sey ehebruch odder andere sünde, den das sindt alles wergke widder den negsten vnd widder den menschen, die laßen noch immer bleiben den rechtenn vorstandt des glaubens, dan man weiß, das es vnrecht ist, drumb sal man solche tragenn, vnd alßo mit ihn vmbgehen, das man sie beßere: —

Was aber widder den glauben, widder Gotts ehr ist, dazu sal man nit schweigen, wen das hatt Christus nit than, vnd wils auch von vns nicht haben. Als wen ich höhre, das Jemandts predige widder den glauben, vnd sehe, das er nicht nach der lehr des glaubens leben wil, vnd sich dehr wergke vleiße, die widder die lehre sein, das sal ich schlechts nicht leiden noch schweigen. Da sol alle freuntschafft auß sein.

Drumb ßage ich alßo, wir laßens geschehen, das du brechlich seiest, wen du dich nuhr vor ein sunder erkennest, wollen auch gerne gedult haben, wie wir sehenn, das Christus than hatt. Das ehr mitt den Jungern vffs allerfreuntlichst ist vmbgangen, wen sie irreten, aber den Phariseern nie kein freuntlich wortt hatt zugesprochenn.

Das ßage ich darvmb, den ich waiß, das wir nicht alle Christen sein. Drumb mußßen wir sehen, das wir nit Gottis Zorn vff vns laden, das ehr vns ein mahl heimsuche, den es ist genungk, das wir allzu schwach vnnd faull seind: —

Drumb ist es Zeit, das ich die Herren vffm schloß eins ermahne. Ich hab sie nuh zweymahll ersucht vnd mit schrifftenn treulich gebetten, das sie gedächten vnd machten des vnchristlichen weßens weniger, weil sie gesynnet sein bey vns zu wohnen vnd wollen auch den nahmen haben, das sie Christen heißen. Des will ich sie auch itzt offentlich vormahnen, das ir mir Zeugnuß gebett, das ich mein gewißßen errettet habe, am jungsten tage vnd sagen konde, ich hab gehandelt, wie ich sall:

Szo bitt ich sie nuh, das sie wollen dreyn sehen, was sie machen mit solchem frevell. Ich hab ihr bißher geschonett, das sie nitt möchten ßagen, ich hett es nicht genugk gepredigett, aber nuh hab ichs ßo vill gesagtt vnd getrieben, das es auch die jungen kinder möchten vorstehen, das ich mich vorsehe, ich hab ihm gnugk gethan: —

Aber sie wollen mit dem kopff hindurch vnd ir ding mit gwallt erhalten. Drumb konnen wir nit schweigen. Mir kan zwar kein leid darmit geschehen, den ich bin von Gotts gnaden ßo reich, das mir widder freunde helffen noch feinde schaden konnen. Doch wolde ich gerne, das es alßo ginge, das wir alle freunde wehren, wie wir schuldig sind. Drumb muß ich sie offentlich vormahnen, das sie ire mißbreuche abethuen, dan sie alle wol wißßen, das es nicht recht ist odder jho das meiste teil, welche es aber nichtt wusten, wen sie from wehren vnd ernst hetten Gotte zu dyenen, solten sie zu iren brudern kommen, die es vorstehen, sich demutigenn vnd denselben folgenn. Sonst werden sie Gott erzornen vnd machen, das ehr sie heimsuche vnd straffe, das wehr mir aber leid, wollen sie aber nit auffhören, ßo ist der her vor der thur: —

Sie dorffen sich auch nicht damit entschuldigenn, das es der Churfurst gebeutt, nicht anders zu machen und halden, wie es bisher geweßen, was fragen wir nach ihm? ehr hat nicht weitter zu gebitten, den in weltlichen sachen, wen ehr aber wolde weitter

greiffen, ßo wollen wir sprechen, Gnediger her, wart ihr euers regimentts, man muß Gott mehr gehorchen, den den mentschen. Drumb entschuldigett sie das alles nicht: —

Es gehet noch immer dar das Salve regina, seelmesßen, Vigilien vnd solche grewel, deß sie lang solten abgangen haben. Ich will aber nicht geratten haben, das man widder sie handle und anders angreiffe, dans Christlich ist.

Das bewegett mich aber darzu, ihn solchs zu ßagen, das ich hie ein prediger bin, vnd weil es alles eine gemeynde ist, ist es nicht zu leiden, das sie meine lehre vorachten vnd nicht annehmen wollen, wan sie ßo schwach wehren, das sie es nicht vorstehen kondenn, ßo wolten wir wol mit ihnen gedult habenn, aber dweil es ßo hartte kopffe sein, die nit wollen hören, ßo müsßen wir sie straffenn.

Auch wil ich euch euer aller beschwehrung ßagen, die ihr von ihn habtt, den ihr seit bey ihn vnd habt es nuh: Gott lobe: ßo weit bracht, das die grewel widder den glauben abgangen, vnd die lehr gantz reyn ist, aber da bey ihnen ist ehr noch gar mitteinnander, weil sie nuh teglich bey vns wohnen, mit vns essen vnd tringken, vnd lasßens immer alßo gehen im vorigen weßen, ßo wirt es gehen, wie S. Paul ßagt, das ihr euch werdet beladenn mit frembden sundenn, das ist euere beschwehrungh, meine aber ist die, die ich gesagtt habe, das ich mein gewisßen nicht könde erretten, ich hetts ihn den gesagett, vnd ich hab ßorge, das das auch die schuld sey, warvmbs Evangelion ßo wenig bey vns wirgke, das wir den mißbrauch widder dasselbte leidenn, welchs wir auch musßen entgelden, das ist vns den nuh zu schwehr.

Drumb bit ich euch, ir woltt helffen darzu thuen, nicht mit dem schwertte, vnd mitt nachreden, sondern alßo, das wir mit ernnst, wie wir schuldig sein, anfingen vnd böten vor sie, vnd das ein iczlicher alßo dengke, das es vns heimgehe, was sie treibenn. Wir wollen sie noch nicht vorbannen vnd von vns thuen, sondern fuhr bitten, das sie Gotte erleuchtte, vnd ihn gnade gebe, wil das nicht helffen, ßo musßen wir den weitter darzu thuenn.

Und hie wil ich sie abermahl vormahnen, das sie sich fuhr sehen, vnd vnßer gebet auff sich nicht laden, den es möchtte Je-

mandtts alßo bitten, das sie zu letzt heimgesuchtt wurden, wen sie nicht wolten hören, das Gott vber sie ein schrecklich vrteil liß gehen, wollen sie aber nicht folgen, ßo sehen sie sich fuhr, den sie werden dem vrteil nicht entlauffen, die achße ist schon an baum geleggt, wen es den vber sie kommen wirt, ßo ist es zu lang geharrett.

Drumb hab ich sie itzt wollen offentlich warnen, nachdehm ich sie vor zwey mahll heimlich vormahnet habe, welchs ich wol nicht schuldig gewest wehre, wollen sie aber das nicht annehmen vnd jho bey ihrem weßen bleyben, ßo laßen sie vns den Christlichen nahmen, vnd man haltte sie wie heidenn vnd vnchristen, aber wen sie den nahmenn mit vns behalten wolleu vnd ihr vnchristlich weßen nit abstellen, ßo konnen wirs nicht leiden. Drumb bit ich, thut darzu, es ist mein ernnst. Ich bin ßo wol ein boß bube alß ein anderer, doch wen ichs mitt ernnst angreiffen wolde vnd bitten, wolde ich ihn wol schaden thuen. Es ist nichtt schertzens mit dem gebett der Christen. Vns konnen sie ßovil leidts nicht thuen, wir wollens gerne haben, aber das konnenn wir nichtt leiden vnd sollens nicht leiden, das sie widder das Evangelion vnd widder die lehr des glaubens handeln wolltenn.

Dabey wollen wirs vff ditzmal
bleiben lasßen, vorsehe mich
des zu ihn, sie wer-
den sich in die
sach schicken
vnnd
vns
folgen: —

II.

Iohannes Pomeranus Pastor, domino meo Rectori et toti Academiae S.

Christus primum et secundum hunc D. Martinus, et haec tota civitas postulant, ut in arce abrogentur omnes

Missae, quod institutioni Christi manifeste sint contrariae. Et propter eas non solum Vuittembergae sed et alibi blasphemetur bonum Dei nomen quod invocatum est super nos, jam rursum revelato Evangelio gloriae Dei, siquidem ibi sacrificatur Christus pro vivis et mortuis, non solum generatim, sed etiam speciatim et nominatim. Quis hoc illis commisit? Qua fide in verbum Dei istud faciunt? Et praeterea illic per merita sanctorum defunctorum quaeritur remissio peccatorum et vita aeterna, quae est abnegatio misericordiae Dei patris et sanguinis Jhesu Christi domini nostri, ut interim taceamus reliquas impietates et praeterea ineptias, et in verbis et in gestibus plus quam pueriles. Accedit quod et propter istas Missas inter nos ipsos sint turbata fere omnia, quae Evangelii sunt, dum multi graviter ferunt illam blasphemiam, quae tantum ventris caussa jactatur in Deum. Alii vero sollicitant, ut leves sunt animi multorum, ut res contra ipsas missas non satis Christiane tentetur. Adde quod et sectae incipiunt fieri, quas postea judicio Dei, nisi istas Missas abrogaverimus, invalescere videbimus contra Evangelium Christi. Neque vero sperent domini qui sunt in arce sese nostro consilio retenturos, quocunque tandem pietatis suco, vel unam missam ne in Dominica quidem die, ne si unam retinuerint, postea revocentur omnes. Et ne etiam una illis abutantur, quemadmodum antehac pluribus. Ideoque non opus erit, ut postulent, quo ipsam Missam eorum emendemus. Quid enim instaurabis rem, cujus ne una quidem particula integra est? Quid quaeso integri sperabis in Missis eorum, quas ventris caussa retinere contendunt? Quod si amant Evangelium Christi, quod vere nobis jam redditum est et sitientes justitiae cupiunt suscipere venerandum Christi corporis et sanguinis sacramentum, veniant in nostram Parrochiam, ubi et verbum et sacramentum est, et non dedignentur humiles venire ad eum, qui sese propter nos humiliavit usque ad mortem crucis, cujus mortis et omnium peccatorum satisfactionis semel factae in esu et

potu hujus sacramenti symbolum suscipitur, ne dum volunt seorsum Missas habere et prae ceteris fratribus extolli a Christo inter fratres non computentur. Quando igitur et pietas et fraterna charitas, atque adeo tanta necessitas hoc requirit, ut Missae in arce omnes abrogentur, debent domini in arce, si Christiani sunt, non solum consentire, sed etiam votis omnibus postulare, ne quid morae fiat ad abrogandum, ne ipsi et coram Deo et coram hominibus sint tantae blasphemiae et scandalorum authores, Meminerint vere si contempta fuerit pietas, judicium Dei non defuturum. Missam quam nunc vocamus, apud apostolos et post eos apud alios sanctos dicebatur communio sive communicatio corporis et sanguinis Christi, qui aliud inde facit, contra Christum facit, atque in hanc rem verba institutionis Christi adeo manifesta sunt, ut non opus sit hic humanam audire interpretationem.

De reliquis officiis sive cantu: —

Quando domini nostri et fratres per Christum dilecti qui sunt in arce, rogaverunt, ut daremus eis consilium, quo facerent secundum deum, quod ipsos deceret in illo templo suo, Nos facile excusaremus quod non ignorent, quid hic faciant, tamen cur fratribus rogantibus non obsequamur, non videmus. Itaque sic habeant. Abrogatis omnibus missis etiam abrogent vigilias suas tam majores quam minores, Si enim minores, quas abrogaverunt, impias ducunt, ridiculum est, non solum impium majores, ut sanctas, propter sanctos grossos venerari, Si illustrissimi Principis liberalitas, vult eis consultum, aliter debet quam per istas impietates. Nos hoc tantum agimus ut impia cessent, non ut homines miseri fiant, Qui aliud hic respexerit contra Deum sentit, et homines contemnit, atque adeo omnem pietatem, Quando vero aliter non licet, praestat homines miseros fieri quam Deum blasphemari. Item obmittant omnia quae ad invocationem et merita sanctorum, quibus hactenus seducti speravimus salutem, pertinent, aut quaecumque tan-

dem specie respiciunt. Haec quae jam diximus Christiani sustinere non possunt, aut eis cum conscientia recta consentire.

De psalmis et lectionibus et cantu ex sacris litteris: —

Non ignoramus quod et hic blasphematur venerandum Dei nomen, dum non invocatur Deus in tentatione, aut gratiae ei aguntur pro ereptione et beneficiis, aut saltem non hoc agitur ut vel discatur verbum Dei, aut affectus in Deum excitetur, sed canitur et clamatur ab iis qui inde non Dei gloriam sed sua lucra quaerunt, neque Deo neque proximo hic, sed suo ventri servientes, ut taceam quod egregie multi ignorant etiam ipsa verba quae psallunt, et qui optimi inter eos sunt, in talibus servatis quaerunt salutem, in non servatis peccata habent, quae est abnegatio Christi. Tamen quando his etiam recta uti licet, ubi nihil horum fuerit quae diximus, et quum coram hominibus hic non est mali species, et scandalum Evangelii, permittimus ipsorum conscientiis ut cantent dies atque noctes, donec et ipsorum conscientia sentiat, neque in hac parte aliquid esse puri, et eadem conscientia coacti desinant sua sponte, Nos hic nihil repugnabimus, tantum ne dicant nos hoc consuluisse, nostras enim conscientias sic volumus esse liberas, dum rem quam deserere nolunt et quae pietatis habere potest speciem, ipsorum conscientiis duximus committendam: —

Summa praedictorum:

1. Missas omnes abrogent, fratres ipsi communicent inter fratres ex communi mensa, dum unum verbum est, unum baptisma etc. 2. Abrogent et vigilias omnes cum omnibus iis quae sapiunt invocationem et merita sanctorum contra meritum Christi etc. 3. In psalmis et lectionibus et cantu ex sacris scripturis, faciant quod recta conscientia coram Deo defendere possunt in die judicii: —

Haec ille: —

Zusatz von J. Köstlin.

Unter Hinweis auf die schon oben (S. 563) angeführte Darstellung Seckendorfs und meiner größeren Lutherbiographie, ferner auf Kolde (Friedrich der Weise, S. 34f. 65ff.) füge ich zum Verständnis der vorstehenden Schriftstücke und ihrer Bedeutung für die Geschichte der Reformation noch das Folgende bei. Der Zeitpunkt für jenes Predigtstück wird sich hierbei sicher feststellen lassen. Das Schreiben Bugenhagens glaube ich mit Herrn Dr. Buchwald in den August 1523 setzen zu müssen, indem es auf eine Anfrage und Bitte der Domherren selbst (oben S. 563) sich bezieht, wie damals eine solche wirklich von diesen ausgegangen ist. Dann kann ich es aber mit jenem vonseiten des Rats und der Universität erlassenen Schreiben nicht mehr in den Zusammenhang setzen, welchen Buchwald mit Hinweis auf eine Aussage Seckendorfs annahm. Denn das letztere fällt, wie wir sehen werden, in einen späteren und letzten Moment des Streites.

Während in der Wittenberger Gemeinde das Meßopfer abgeschafft war, hielten also die Stiftsherren der Schloßkirche, welche zugleich die Kirche der Universität war, die alten Meßgottesdienste fest. Kurfürst Friedrich, der dort eine Änderung ohne sein Dazuthun hatte geschehen lassen, stimmte hier der Erhaltung des Bestehenden bei, fand jedenfalls sich zu keinem Eingriff in dasselbe berufen; er meinte, was von Reformen nötig wäre, von einem Konzil, auf das ja auch die Reichstände drangen, erhoffen zu dürfen.

Luther aber vermahnte das Domkapitel am 1. März 1523 in einem lateinischen Schreiben, von den Greueln abzustehen, welche in Wittenberg durch die bisherige Predigt des Evangeliums für jedermann genug als solche offenbar geworden seien und gegen welche er als öffentlicher Diener des Wortes nicht schweigen dürfe (Briefe II, 308f.). Am 11. Juli wiederholte er seine Mahnung und Warnung in einer deutschen Zuschrift (a. a. O., S. 353ff.). Hier lehnte er namentlich auch eine Berufung der Domherren auf den Kurfürsten ab, und zwar auf Grund davon, daß man in solchen Sachen Gott mehr als Menschen gehorchen müsse.

Darauf trug er am 2. August, dem neunten Trinitatissonntag, die scharfe Erklärung über das Ärgernis, die Buchwald oben wiedergegeben hat, auf der Kanzel vor. Es geschah, wie er hier selbst sagt, nach vorangegangener zweimaliger (nach Erl. Ausg., 2. Aufl., XVII, 57 erst lateinischer, dann deutscher) schriftlicher Mahnung, und zwar laut eines kurfürstlichen Schreibens vom 7. August 1523 „am nächst vergangen Sonntag (d. h. eben am 2. August) unter der Predigt". Besonderen Anlaß mochte ihm gerade für diesen Sonntag die epistolische Perikope 1 Kor. 10, 6—13 geben (vgl. auch die Predigt der Kirchenpostille über diesen Text, E. Ausg., 2. Aufl., IX, 188). Wie sehr die oben mitgeteilte Nachschrift den in den bisherigen Ausgaben von Luthers Werken veröffentlichten Text an Ursprünglichkeit übertrifft, mag man z. B. bei den besonders interessanten lebhaften Worten, mit welchen Luther hier jene Berufung auf den Kurfürsten sich verbittet, ersehen. Statt „was fragen wir nach ihm" bis „drum entschuldigt sie das alles nicht" (oben S. 565), lauten sie in jenem Texte weit matter: „Aber was geht uns in diesem Fall des Fürsten Befehl an? Der Fürst ist ein weltlicher Regent, welchem gebührt das Schwert, nicht das Predigtamt zu versorgen; sie wissen, daß man hierin Gott mehr soll gehorsam sein, denn den Menschen." Die nächsten Sätze über das Salve regina u. s. w., welche oben folgen, fehlen dort. Auch das Wort von den „harten Köpfen" (oben S. 566) findet sich dort nicht. Anderseits nennt Luther dort sich selbst nicht wie oben S. 567 einen „bösen Buben", sondern nur einen „armen Sünder wie die andern".

Die Domherren erschienen jetzt bereit, nachzugeben: sie selbst erbaten sich einen Entwurf für die im Gottesdienst vorzunehmenden Änderungen. Luther legte ihnen einen solchen unter dem Datum des 19. August vor: Briefe II, 388 ff. (vgl. oben S. 572). Damals also wird auch Bugenhagen jenes Gutachten mit Bezug auf sie gegeben haben. Aber sie zogen die Sache weiter hin. Der Kurfürst beharrte bei seinem Widerstreben, gegen sie einzuschreiten. Ja er versagte der Wahl von drei neuen Domherren seine Zustimmung, weil diese den gottesdienstlichen Übungen, zu welchen das Amt sie verpflichtete, sich nicht unterziehen wollten.

Im November 1524 wurde Luther neu und aufs heftigste dadurch erregt, daß der Dechant des Kapitels einer schwangeren Frau in der Stadt das Abendmahl unter einer Gestalt reichte, was früheren Zusagen der Domherren widerstritt. Er erklärte diesen durch ein Schreiben vom 17. November (dieses Datum ist gesichert, vgl. Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 76 zu Briefe II, 564): sie werden mit ihrem Treiben gar noch zu Rotten und Sekten und hiermit zu Aufruhr Anlaß geben; er aber müsse als berufener Prediger der Wittenberger Gemeinde dazu thun, das Feuer zu dämpfen, so lang es noch im Zunder glimme. Er schließt: „Darnach wisset euch zu richten; und begehre deß ein richtig, strack, unverzüglich Antwort, Ja oder Nein, für diesem nächsten Sonntag, mich darnach zu richten.“

Die Domherren ließen sich gleich tags darauf durch ihren Probst bei ihm entschuldigen (vgl. Kolde a. a. O., S. 67). Er bestand aber auf völligem Abthun der Messen, drohte auch, er wolle deshalb die beiden Bürgermeister an sie schicken, und weiter, er werde endlich noch seine Kanzel einem andern einräumen, der also predigen sollte, daß die Messen gewiß abgestellt würden.

Der Kurfürst, von ihnen um Hilfe angerufen, ließ Luther erinnern, wie er ja selbst „predige, daß man das Wort Gottes soll fechten lassen, das werd zu seiner Zeit, wenn es Gott haben wollt, wohl wirken“ (Burkhardt a. a. O.). Luther stritt in der Art, die ihm angemessen erschien, mittelst dieses Wortes weiter. Wie er dort den Domherrn noch bis zum nächsten Sonntag, dem 20. November, Bedenkzeit gegeben hatte, so nahm er zwar noch nicht an diesem, wohl aber am nächsten Sonntag, am 27. November, dem 1. Advent, in einer Predigt eigens den „gotteslästerlichen“ Meßkanon durch. Zum Schluß wandte er sich an alle Zuhörer mit der Bitte, diesen Greuel zu beherzigen und aller Welt an den Tag zu bringen, damit die Schande der roten babylonischen Hure aufgedeckt werde. Und speziell bat er alle Fürsten und Bürgermeister, Räte und Richter, die grausame Gotteslästerung zu Herzen zu nehmen: wenn ihnen von Gott erlaubt sei, einen verwegenen Buben, der auf dem Markt lästere, zu strafen, so werde ihnen ja auch erlaubt sein, jene antichristliche

Gotteslästerung aus der Stadt auszureuten, damit nicht Gottes Zorn wie ein Backofen erglühe und sie samt den abgöttischen Pfaffen aufs greulichste strafe; sie sollen Gott ehren: dazu sei ihnen das Schwert von Gott gegeben. Philipp Melhofer aus Eriskirch gab eine Nachschrift dieser Predigt 1525 heraus, während er im Januar 1525 auch eine eigene Schrift gegen den Meßkanon erscheinen ließ. Nach seiner Ausgabe ist die Predigt zuerst durch die neue Auflage der Erlanger Ausgabe von Luthers Werken (XVII, 107 ff.) auch in eine Gesamtausgabe dieser Werke aufgenommen worden (in meiner Lutherbiographie habe ich von ihr noch keinen Gebrauch gemacht). Das Datum des zweiten statt ersten Advents bei Seckendorf a. a. O. kann nur auf einem Versehen oder Druckfehler beruhen.

In dieselben Tage, da Luther mit dieser Predigt umging und sie hielt, haben wir die Abfassung seiner Schrift „Von dem Greuel der Stillmesse" (Erl. Ausg. XXIX, 113 ff. Martin Luther II, 563) zu setzen, wenn auch ihr ältester Druck schon die Jahreszahl 1525 trägt. Sie ist im Inhalt jener ganz gleichartig, schließt auch mit gleichen Mahnungen an die Obrigkeiten, welche die Gotteslästerung zu wehren und zu strafen schuldig seien, und an die Christen insgemein, daß sie auf Abthun derselben dringen und nicht fremde Sünde sich mit auf den Hals laden sollten.

Endlich erfolgte jetzt jenes Schreiben vonseiten der Gemeinde und Universität an die Domherren, das schon in früheren Ausgaben von Luthers Werken abgedruckt ist und von dem jetzt in Zwickau eine nur wenig abweichende Abschrift sich gefunden hat.

Wir machen zunächst, während wir einen Abdruck der letzteren in unserer Zeitschrift nicht gerechtfertigt finden würden, wenigstens auf ihre wichtigeren Eigentümlichkeiten gegenüber jenem bei Walch XIX, 1453 ff. vorliegenden Texte hier aufmerksam. Walch, S. 1453, Z. 30 heißt es von den Lästerungen in der Messe: „weil sie —— unleidlich sein sollten", im Manuskript: „unleidlich sind"; Z. 40: „steifes Sinnes", im Manuskript: „steifes Muts"; Z. 43: „sich mit Ernst dawider zu setzen", hier nur: „sich darwider" u. s. w. Dort S. 1454, Z. 7 (nach Röm.

1, 32): „daß beide des Todes wert sind, die Böses thun und drein bewilligen“, hier: „daß sie des Todes wert sind beide die es thun und bewilligen“. Dort S. 9f. (nach 1 Kor. 5): „daß sie den, so seine Stiefmutter nahm, nicht von sich gethan hatten“, hier: „daß sie nichts dazu gethan hatten, da der sein Stiefmutter nahm, 1 Kor. 5“. Dort Z. 12f.: „derhalben ist ein ehrsamer Rath von wegen ganzen Gemein und der Universität bewegt“; hier fehlen die Worte: „und der Universität“. Dort S. 1455, Z. 8 v. u.: „siehe da, spricht er“, hier: „yhe da spricht er“. Dort S. 1456, Z. 2ff.: „heißen das heilig, das sie vor unheilig antragen, und Christenheit, die sie Christenheit machen wollen“, hier: „heißen das heilig und Christenheit, die sie heilig und Christen wollen machen“. Dort Z. 10 v. u.: „der Gotteslästerer“, hier: „der Drecksack“. Dort S. 1457, Z. 17f.: „darum seien gebeten die Herrn des Stifts, wollten doch den Kanon selbst ansehen“ u. s. w., hier: „darum seid gebeten, ihr lieben Herrn, wollt doch“ u. s. w. Dort Z. 13 v. u.: „daß ihre Antwort — — im Kapitel selbst ja oder nein beschlossen werde“, hier: „daß ihre Antwort — — aus eigenem Kapitel ja oder nein beschlossen“. Unter dem Schreiben steht dort S. 1457: „An die würdigen Herrn des Kapitels zu Hofe allhier, als nämlich Domdechant Johann Staffelstein, Johann Volmar ꝛc. auf Anregen der ganzen Gemeine, samt dem Pfarrherr, Lektoribus, Rektor der Universität, samt den dreien Räthen zu Wittenberg.“ Das Manuskript giebt keine solche Nachbemerkung.

Das Schreiben beginnt in beiden Textgestalten mit der Erklärung: es sei, „wie aus nächster (bei Walch: der nächsten) Predigt gehört“, unleugbar, welch große Lästerung in der Messe geschehe. Dasselbe ist ohne Zweifel gleich auf jene Adventspredigt Luthers hin erfolgt. Im Zwickauer Text zeigen verschiedene jener Eigentümlichkeiten offenbar die ältere Form. Während in ihm, wie wir sehen, die Domherrn einmal direkt in zweiter Person angeredet werden und dann von ihnen sogleich wieder in dritter Person die Rede ist, finden wir dies bei Walch S. 1457 ausgeglichen. Der „Drecksack“ statt des Gotteslästerers bei Walch, S. 1456 wird auch das Ursprüngliche gewesen und dann gemil-

dert worden sein. Besonders aber interessiert uns die Abweichung bei Walch, nämlich die im Zwickauer Text noch fehlende Miterwähnung der Universität. Das Schreiben wird vom Rat ausgegangen sein und erst, nachdem es auch der Universität vorgelegen, diesen Beisatz erhalten haben. Daß endlich die Abfassung desselben ganz nach Luthers Sinn, durch Pastor Bugenhagen in Gemeinschaft mit ihm, oder geradezu durch ihn erfolgt ist, zeigt der Inhalt, Ton und die Verwandtschaft mit Inhalt und Ton jener Predigt und Schrift Luthers. — Bezüglich des Kurfürsten heißt es hier: die Domherren dürfen ihn nicht vorwenden; denn man wisse ja, daß der gottselige Fürst niemand heiße unrecht thun, oder gar öffentlich Gott lästern; auch sei in göttlichen Sachen nicht erst auf Fürsten oder Menschen zu warten. Schließlich wird auch hier warnend auf den göttlichen Zorn hingewiesen, dessen eine Gemeinde, wenn sie solche Greuel duldete, teilhaftig werden müßte. Über jene Schreiben Luthers und Bugenhagens vom August 1523 geht das gegenwärtige ebenso wie die Adventspredigt in Energie und Heftigkeit weit hinaus.

Daraufhin wandten sich nun die Herren des Kapitels am 3. und 8. Dezember noch einmal klagend an den Kurfürsten (vgl. Seckendorf a. a. O.): der Rektor der Universität und Bürgermeister und Magistrat der Stadt waren, wie die Klage sagte, selbst bei ihrem Dekan erschienen, um ihnen, falls sie beharren würden, alle Gemeinschaft aufzukündigen. Aber schon am 2. Dezember konnte Luther (Briefe II, 572) seinem Freund Amsdorf melden: die Domherren seien jetzt dahin gebracht, der Abschaffung der Messen zuzustimmen. In Wittenberg also muß schon jetzt eine solche Erklärung von ihnen gegeben worden sein. Am 24. Dezember endlich zeigten sie auch dem Kurfürsten an, daß sie sich davon überzeugt haben, die Messe nicht länger verteidigen zu können und hiermit von ihr abstehen. Friedrich erwiderte in seiner Weise: die Sache müsse ernstlich erwogen werden; er hofft, daß sie sich zu Gottes Ehre werde wenden lassen. So fiel die Messe auch in der Schloßkirche.

In der ganzen Entwickelung aber, die wir hier mit Beiziehung neuen Materials überblickt haben, stellt sich uns eine der wichtigsten

Wendungen in der Geschichte der Reformation und des Reformators dar. Es ist richtig, woran dort der Kurfürst erinnerte, daß Luther anfangs gehofft und gelehrt hatte, das Wort allein müsse alles ausrichten und die Herzen frei für den lauteren Gottesdienst gewinnen. Jetzt fragte sich, ob, soweit ein Teil beharrlich dem von einer Gemeinde angenommenen Wort widerstrebte, jenem wirklich auch ferner noch Freiheit belassen und demnach zweierlei Kirchentum an einem Orte zugelassen werden sollte. Diese Konsequenz also zieht der Reformator jetzt doch nicht. Was ferner das Verhältnis der weltlichen oder obrigkeitlichen Gewalt hierzu anbelangt, so wird, wie wir sahen, sie, als die Domherren auf sie sich beriefen, in jener Predigt Luthers vom 2. August 1523 noch kurzweg ganz von diesem religiösen Gebiete abgewiesen. Dann aber sieht er in den gottesdienstlichen „Greueln" ebenso gut wie im bürgerlichen Verbrechen etwas, was von der Gemeinschaft im ganzen nicht geduldet werden dürfe und wogegen eben jene Gewalt einschreiten müsse. Auch der von ihm ausgesprochene Gedanke, daß das Treiben der Domherren Rotten und Unruhen zu erzeugen drohe, führte weiter auf ein Einschreiten der Gewalt, welche äußeren Frieden und Ordnung aufrecht zu erhalten berufen ist. Luthers Grundsätze haben eine solche Wendung genommen schon unter demjenigen Landesherrn, der seine Gewalt eben nicht in solcher Weise anzuwenden und vielmehr möglichst noch das Bestehende zu erhalten bedacht war. Durch Friedrichs Nachfolger Johann, der ihnen ganz beistimmte und hierfür auch eine gewisse Rechtsbasis durch den Reichstag von Speier 1526 erhielt, ist dann auch für die Praxis die entscheidende verhängnisvolle Wendung eingetreten.

Rezensionen.

1.

Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Von **D. Hermann Cremer,** o. Professor der Theologie zu Greifswald, Pfarrer an St. Marien daselbst. Dritte, sehr vermehrte und verbesserte Auflage. Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1883. XIII u. 834 S. gr. 8°. 16 Mark. (Seit 1881 in sieben Lieferungen erschienen.)

Die beiden ersten Auflagen des unter vorstehendem Titel uns vorliegenden Werkes habe ich schon in meiner Abhandlung „Kritisch-geschichtliche Übersicht der neutestamentlichen Verballexika seit der Reformation" in den Theologischen Studien und Kritiken 1875, S. 511 f. in äußerster Kürze beurteilt. Es gilt jetzt, das dort ausgesprochene Urteil zu motivieren und diejenigen unserer Leser, die das Werk noch nicht aus eigener Anschauung kennen, über Zweck, Einrichtung und Wert desselben zu informieren, auch das Verhältnis dieser dritten Auflage zu den beiden ersten zu besprechen.

Allgemein anerkannt ist, was Schleiermacher „Die sprachbildende Kraft des Christentums" genannt und Gerh. v. Zezschwitz in der kleinen Schrift „Profangräcität und biblischer Sprachgeist" (Leipzig 1858) zu charakterisieren versucht hat. Nach Schleiermacher (Hermeneutik und Kritik, S. 69) „würde eine Zusammenstellung aller verschiedenen Elemente, in denen die sprachbildende Kraft des Christentums sich manifestiert, eine Stiagraphie

sein zu einer neutestamentlichen Dogmatik und Moral". Diese Bemerkung Schleiermachers scheint unserem Verfasser den Anlaß zu seinem lexikalischen Werke gegeben zu haben. Er sucht darin durch Beibringung eines reichen Materiales das Verhältnis der neutestamentlichen Bezeichnungen von Erscheinungen und Begriffen des geistigen, religiösen und sittlichen Lebens zu den gleichlautenden Wörtern der Profangräcität ans Licht zu stellen. Und da das neutestamentliche Idiom dasjenige der LXX zur Voraussetzung hat und zu einem großen Teile durch dasselbe vorbereitet ist (vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen Schürers in der Theologischen Litteraturzeitung, 1883, Nr. 25, S. 579 f.), so macht er auch letzteres zum Gegenstande ausführlicher Vergleichung, so wie er auch den bis in die Zeit vor Christus zurückgehenden synagogalen Sprachgebrauch in der nachchristlichen jüdischen Litteratur vergleicht. In diesen Beziehungen bietet er eine nicht zu unterschätzende gute Materialiensammlung und Ergänzung zur allgemein neutestamentlichen lexikalischen Litteratur. Daß er den nur der biblischen, insonderheit der neutestamentlichen Sprache eigenen Wörtern und Ausdrücken besondere Aufmerksamkeit widmet, ist selbstverständlich. Auch mußte er bei seinem Zwecke der gewöhnlichen rein alphabetischen Anordnung des Stoffs die etymologische, d. h. die Anordnung nach den Stämmen vorziehen. Der hierdurch für das Nachschlagen entstehenden Unbequemlichkeit hat er durch ein alphabetisches Wörterverzeichnis abzuhelfen gesucht. Bei Vergleichung der drei Auflagen ergiebt sich ein bedeutender Fortschritt in quantitativer und qualitativer Beziehung. Die erste Auflage (von 1866) umfaßte 566 Seiten zu je 40, die zweite (1872) 607 zu je 43 und die dritte 834 Seiten zu je 48 Zeilen. Viele in den beiden ersten Auflagen übergangene, in religiöser und theologischer Beziehung höchst wichtige Artikel, von denen ich nur *σοφός*, *σοφία*, *φρόνησις* namhaft mache, sind jetzt nachgetragen und nach der Versicherung des Verfassers in der dritten Auflage mehr als 300 neue Wörter besprochen worden. Gleichwohl vermißt man noch immer in religiöser oder ethischer Beziehung bedeutende Begriffe und Ausdrücke, wie *ἀναστροφή*, *περιπατεῖν*, *πορεύεσθαι* (vom menschlichen Lebenswandel), *ἀνοχή*, *ἀφθαρσία*, *ἐγκρατής*, *ἐγκράτεια*, *ἐγκρα-*

τεύομαι, ἄφρων, ἀφροσύνη, ἀσωτία, ἀσέλγεια, ἄθεσμος, ἀπάτη, ἀπατᾶν, ἀββᾶ, καυχᾶσθαι, καύχημα, καύχησις, μισθός, νήφω, ἐκνήφω, πτωχός, πτωχεύω, (wegen 2. Kor. 8, 9), παράδεισος, περπερεύομαι, πλάνη und seine Derivate, σώφρων, σωφροσύνη, σπέρμα, σημεῖον, τέρας, ψεῦδος, πορνεία, ψεύδομαι, ψεύστης. — Die Litteratur hat der Verfasser in viel größerem Maße als früher berücksichtigt. Im Artikel λόγος (S. 501) hätte er Lückes Kommentar zu den johanneischen Schriften, Bd. I, S. 249 ff. (nach meiner Ansicht die beste geschichtliche Entwickelung des alexandrinischen Logosbegriffs) und Keferstein, Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen (Leipzig 1846) und in ἐριθεία (S. 338) C. Fr. A. Fritzsches grundgelehrten Excurs über dieses Wort in seinem Kommentar zu Röm. 2, 8 nicht unerwähnt lassen sollen. — Anzuerkennen ist des Verfassers den Synonymen gewidmete Sorgfalt.

Beigegeben sind dem Werke I. ein „alphabetisches griechisches Wörterverzeichniß" (S. 802—810). II. Ein „Verzeichniß der verglichenen Synonymen" (S. 811—814). III. „Hebräisches Wörterverzeichniß" (S. 815—824). IV. „Verzeichnis der näher berücksichtigten Stellen des N. T." (S. 824—828). V. Deutsches „Biblisch-theologisches Sachregister" (S. 829—831).

Daß man in einem so umfangreichen Werke mit vielen Einzelheiten nicht einverstanden sein kann, liegt in der Natur der Sache. Ich kann beispielsweise nur einiges anführen. Die ἄγγελοι τῶν ἐκκλησιῶν in Offenb. 1—3 versteht Cremer (S. 19) wieder von den Gemeindevorstehern, ohne gegen Lückes, de Wettes und Düsterdiecks Erklärung von den die Gemeinden beaufsichtigenden Engeln, in welchen der die Gemeinde beseelende gute oder schlimme Geist personifiziert werde, etwas Stichhaltiges vorzubringen. — In ὤφθη ἀγγέλοις 1 Tim. 3, 16 versteht er (S. 145) Engel, ohne zu sagen, ob gute oder böse, und wie in beiden Fällen der Briefschreiber den übersinnlichen Vorgang, den man nach jeder von beiden Erklärungen anzunehmen hätte, sich gedacht habe. Achtet man auf die Kürze der engverbundenen Sätzchen von ziemlich gleicher Silbenzahl und gleicher Wortendung, so wie auf die Schwierigkeit der Konstruktion bei der entschieden richtigeren Lesart

ὅς statt θεός, so erhält man den Eindruck, daß der Briefschreiber die Sätzchen nicht selbst gebildet, sondern sie in vorliegender Form, wahrscheinlich in einem alten Hymnus vorgefunden habe, so daß ἄγγελοι als ungewöhnliche Bezeichnung der Apostel als der Glaubensboten des Herrn verstanden werden kann und man anzunehmen hat, der Verfasser des Briefs mache ähnlich wie Paulus 1 Kor. 15, 4—8 die Erscheinung Jesu vor den Aposteln als Beweis geltend für die Wirklichkeit der wichtigen Heilsthatsache der Auferstehung Jesu, woran sich die Sätzchen ἐκηρύχθη — — κόσμῳ treffend anreihen. — S. 25 hätte Cremer zu den ἁμαρτήσαντες ἄγγελοι nicht die ganz unpassenden Stellen Offenb. 12, 7—9; 9, 11. Joh. 8, 44, sondern den aus 5 Mos. 6, 1—4 abgeleiteten Mythus des Buches Henoch, 6—10; 10, 4; 15, 2 vergleichen sollen. Denn augenscheinlich wird dieser in Jud. Vs. 6 u. 7 berücksichtigt; vgl. besonders Henoch 10, 4: „—den Wächtern des Himmels, welche den hohen Himmel und die heilige ewige Stätte verlassen." — Das schwierige διὰ τοὺς ἀγγέλους in 1 Kor. 11, 10 hat unser Verfasser unberührt gelassen. — In Hebr. 12, 2 erklärt er (S. 141 f.) τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν „den, der den Glauben in uns begründet und zum Ziele führt." Allein da der Schriftsteller in 12, 1 unter Hinweisung auf die lange Reihe der Glaubenszeugen in Kap. 11 seine Leser zur Ausdauer in den ihnen beschiedenen Kampf ermahnt und Vs. 2 sie aufblicken heißt auf Jesum, der das Kreuz erduldet und der Schande nicht geachtet habe, und V. 3 ihn zum Beispiel sich zu nehmen, der solche Feindschaft von den Sündern erfahren habe, so kann er Jesum nur als das letzte und höchste Beispiel von Glaubensheldentum bezeichnen wollen, und wir haben daher zu erklären „den, der im Glauben (als Beispiel) vorangegangen ist und ihn (in sich) zur Vollendung gebracht hat". Zwar nicht Cremer, wohl aber andere haben gegen diese auch von Kurtz vertretene Erklärung erinnert, bei der hohen Vorstellung des Briefstellers von der Person Jesu habe er derselben nicht Glauben beilegen, sondern sie nur, wie Paulus, als Gegenstand des Glaubens denken können. Allein die πίστις des Hebräerbriefes ist ja nicht wie bei Paulus vorzugsweise πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, sondern Glaube an Gott

und Vertrauen auf ihn, und die Überwindung der Versuchungen (4, 15), so wie der Gehorsam (5, 8) und die Treue Christi (3, 2) sind undenkbar ohne gläubiges Vertrauen, welches ihm auch in 2, 13 beigelegt wird. In 12, 2 und 3 aber wird in den Worten *ὃς ἀντὶ τῆς χαρᾶς — καταφρονήσας* und *τοιαύτην — — ἀντιλογίαν* dasjenige Verhalten Jesu bezeichnet, in welchem seine *πίστις* sich bewährte. — In Hebr. 1, 3 faßt Cremer *ἀπαύγασμα* in der Bedeutung Ausstrahlung, *φῶς ἐκ φωτός*. Ich halte nur die andere Erklärung Abglanz für richtig. Dafür spricht 1) die Analogie von *ἀπήχημα* (Wiederhall, der von einem Gegenstande aufgenommene und zurückgeworfene Schall, das Echo, daher von römischen Dichtern vocis imago genannt), und *ἀποσκίασμα*. 2) Philo de plantat. Noe § 12 nennt auch die Welt ein *ἀπαύγασμα* Gottes, dasjenige, in welchem die göttliche Majestät sich abspiegelt. Die Erklärung Ausstrahlung ist hier rein unmöglich, da nach Philo die Welt nicht durch Emanation aus Gott entstanden, sondern von Gott aus der Hyle gebildet ist. 3) giebt uns Philo gewissermaßen ein Scholion zur Erklärung von *ἀπαύγασμα*, de somniis I, § 41: *καθάπερ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν — —, οὕτω καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν*. Ganz denselben Sinn drückt Philo durch die entgegengesetzte Bezeichnung des Logos, als des Schattens Gottes, aus legg. alleg. III, § 31. Vgl. mein exegetisches Handbuch zur Weisheit, S. 161 f. — Im Artikel *παράβασις* begnügt sich der Verfasser mit bloßer Anführung der bekannten Worte *τῶν παραβάσεων χάριν* Gal. 3, 19, ohne anzugeben, für welche von zwei einander entgegengesetzten Erklärungen derselben er sich entscheidet.

Höchst unklar äußert sich Cremer über *αὐτὸν ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο* Hebr. 11, 19. Er nimmt *παραβολή* in der Bedeutung Gleichnis und glaubt *ἐν παραβολῇ* am besten zu erklären „in Rücksicht auf den durch den Wiederempfang Isaaks veranlaßten Ausbruch des Glaubens und der messianischen Hoffnung Abrahams, Gen. 22, 14 und auf die darauf folgende erneuerte Bestätigung der messianischen Verheißung, Vs. 16—18. Denn

darin liegt die Bedeutung des Vorgangs und eben um die eigentümliche Bedeutung desselben handelt es sich in *καὶ ἐν παραβ. ἐκομ.*" Ich habe diesen Passus wiederholt gelesen, ohne klar zu erkennen, was damit gesagt sein soll. Hier und da in anderen Artikeln würde klarer sein, was Cremer will, wenn er eine wörtliche deutsche Übersetzung der Worte, um die es sich handelt, gegeben hätte. — Dem Artikel *μονογενής* (S. 185) wäre etwas größere Bestimmtheit und Schärfe zu wünschen. Denn bekanntlich sind nach gewöhnlichem Sprachgebrauch *μονογενεῖς* einzige Kinder ihrer Eltern, Christus als *μονογενὴς υἱός τοῦ θεοῦ* ist demnach einziger Sohn Gottes, also derjenige, der als solcher keine Brüder hat, der folglich in ungleich höherem Sinne und Grade Sohn Gottes ist als diejenigen, die durch seine Vermittelung Kinder Gottes werden, Joh. 1, 13. Das paulinische *ἴδιος υἱός* Röm. 8, 32 ist nicht zu vergleichen, denn wenn einer seines eigenen Sohnes nicht verschonet, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß er noch andere Söhne hat. Übrigens ist unserem Verfasser die nicht übel bezeugte, von Tregelles, Westcott und Hort in den Text aufgenommene, von Weiß in Meyers Kommentar 6. Aufl. empfohlene, aber von Keil in seinem Johanneskommentare S. 100ff. mit Recht verworfene Variante *μονογενὴς θεός* (ohne Artikel) statt *ὁ μονογ. υἱός* Joh. 1, 19 entgangen (vgl. mein neutestamentl. Lexikon S. 290), ebenso S. 308 die von Lachmann, Tischendorf[8] und den genannten englischen Herausgebern aufgenommene LA. *συνηθείᾳ* 1 Kor. 8, 7, die aber sicher nur Korrektur des schwierigeren *συνειδήσει τοῦ εἰδώλου* ist; so wie *προπάτωρ* in Röm. 4, 1. — Unter *δόξα* (S. 275) wäre zu bemerken gewesen, daß dessen biblische Bedeutung Glanz, Herrlichkeit, Majestät der Profangräcität fremd ist (und bei Josephus, Antt. 8, 5, 6 aus der Abhängigkeit von der LXX. sich erklärt), indem das Wort mit dem hebr. כָּבוֹד bekanntlich die Bedeutung Ruhm, Ehre gemein hat und daher auch dessen andere weil verwandte Bedeutung auf *δόξα* übertragen ward.

Eine sehr eingehende Untersuchung hat der Verfasser dem schwierigen *ἐπιούσιος* Matth. 6, 11, Luc. 11, 3 gewidmet (S. 312 — 16). Er entscheidet sich für die Ableitung von *οὐσία*

und erklärt „was zum Dasein gehört, also daß ἄρτος ἐπιούσιος kurze und einfache Übertragung von לֶחֶם חֻקִּי (Prov. 30, 8; LXX τὰ δέοντα καὶ τὰ αὐτάρκη)“ sei. Allein die sprachliche Richtigkeit dieser Erklärung vorausgesetzt, würde nach derselben das σήμερον ziemlich überflüssig sein, wogegen es nach der Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα sc. ἡμέρα (vgl. ἑκών, ἑκοῦσα, ἑκούσιος, — ἐθελών, ἐθελοῦσα, ἐθελούσιος) in sehr angemessener Beziehung zu ἐπιούσιος tritt, also „Brot für den nächsten Tag“, sodaß in der Bitte der zufriedene Sinn sich ausspricht, der mit dem von einem Tag auf den anderen ausreichenden Bedarf sich begnügt und darüber hinaus kein irdisches Gut begehrt. „Des morgenden Brotes heutige Verleihung ist die bescheidene Grenze, die Christus dem Gebete um das Irdische anweist“ (Meyer). Dafür spricht auch die bekannte Angabe des Hieronymus, daß das aramäische Hebräerevangelium מָחָר („quod dicitur crastinus“) biete für ἐπιούσιος. Der Gedanke steht nicht in Widerspruch mit der Mahnung in 6, 34 (wie von vielen, auch von Cremer, behauptet wird), denn daselbst wird nur die unfromme, des Gottvertrauens baare Sorge verworfen.

In Röm. 3, 25 erklärt Cremer (S. 395) ἱλαστήριον von der Kapporeth, weil zu der Erklärung Sühnopfer das προέθετο ὁ θεός nicht passe, da man zu προέθετο doch nicht ἑαυτῷ supplieren könne. Allein dieser Grund erledigt sich dadurch, daß der Sühnopfertod Jesu im N. T. durchgängig als Gottes Heilsveranstaltung dargestellt wird. Und niemand von denen, welche ἱλαστήριον in der Bedeutung Sühnopfer fassen, ist so thöricht gewesen, ἑαυτῷ zu προέθετο zu ergänzen. Wir geben gern zu, daß sämtliche Leser des Römerbriefs ἱλαστήριον aus der septuagintalen Gräcität von der Kapporeth verstehen konnten, da Paulus dieselben in 7, 1 als γινώσκοντες τὸν νόμον bezeichnet. Aber da es nur eine Kapporeth gab, so hätte er, um diese zu bezeichnen, dem Worte den Artikel vorsetzen müssen. Jedesfalls ist die Erklärung Sühnopfer die natürlichere. — In 2 Kor. 1, 9 ist kein Grund vorhanden mit dem Verfasser (S. 175), ἀπόκριμα gegen den sonstigen Gebrauch für gleichbedeutend mit κατάκριμα zu nehmen, sondern der Gedanke ist: auf die

Frage, ob wir in diesen Drangsalen und Gefahren am Leben erhalten würden, haben wir die Antwort gehabt, der Tod sei unvermeidlich. Wenn Hesychius ἀπόκριμα durch κατάκριμα glossiert, so ist er sicher durch Mißverständnis unserer Stelle dazu veranlaßt worden.

Von den zu kurz und ungenügend gearbeiteten Artikeln hebe ich hervor λόγιον und ἀντίχριστος. Über jenes war zu bemerken, daß es Deminutivum von λόγος sei, also ursprünglich Sprüchelchen, daher es in der Profangräcität die Orakel der heidnischen Götter bezeichnet wegen deren Kürze und von da in der biblisch-kirchlichen Gräcität auf die Aussprüche und Offenbarungen Gottes und seiner Gesandten übertragen wurde. Gegen Meyers Behauptung, λόγιον sei substantiviertes Neutrum des Adjektives λόγιος, wogegen der Deminutivbegriff von λόγος durch λογίδιον ausgedrückt werde, ist zu erinnern, daß λογίδιον eine zweite Deminutivform ist; vgl. βίβλος, βιβλίον, βιβλίδιον — κῆπος, κήπιον, κηπίδιον — οἶκος, οἰκίον, οἰκίδιον. — In einem biblisch-theologischen Lexikon hätte Cremer sich nicht auf bloße Worterklärung des Ausdrucks ἀντίχριστος beschränken (S. 792), sondern den Begriff in seine auf Daniel 11, 30ff. zurückgehende Genesis verfolgen und mit den Stellen 2 Thess. 2, 3f., Apok. 17, sowie mit der Vorstellung vom Armillus in der nachchristlichen jüdischen Litteratur vergleichen sollen. Hieraus würde sich ergeben haben, daß nach der jüdischen Erwartung der Antichrist als ein das Volk Gottes aufs äußerste bedrängender und drückender, grausamer weltlicher Herrscher gedacht wurde, diese sinnliche Vorstellung aber in den Johannisbriefen vergeistigt wird zum Prinzipe der den Bestand der christlichen Wahrheit und des christlichen Lebens gefährdenden Irrlehre; τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, das antichristliche Wesen, daher jeder (doketische) Irrlehrer als Antichrist zu gelten hat; ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν 1 Joh. 2, 18; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, Vs. 22. 2 Joh. 2, 7, in ἠκούσατε, ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται 2, 18 aber der Ausdruck kollektivisch zu fassen ist. Die Stelle Evang. Joh. 5, 41 hätte Cremer nicht vergleichen sollen, denn daselbst ist nicht der Antichrist, sondern ein Pseudochristus gemeint.

Nur selten hat der Verfasser seinem supranaturalistisch-dogmatischen Standpunkte Einfluß auf die Exegese gestattet, wie in der unklaren und verschwommenen Darstellung des johanneischen Logosbegriffs und in der Scheu, zur Erklärung desselben die philonische Logologie zu Rate zu ziehen (S. 499 f.). Auch die Darstellung der Glossolalie (S. 207 ff.) ist sehr abstrus und verworren. Dieselbe sei zwar nicht eine Gabe, „in fremden unerlernten Sprachen sich auszudrücken", wohl aber „das Vermögen zu reden in einer vom heiligen Geiste gewirkten Sprachform, welche die verschiedenen Sprachen der Menschheit auf einen zusammenfassenden Ausdruck bringe, wie denn das Völkerverzeichnis Apstgesch. 2, 9—11 offenbar den Eindruck der Universalität machen solle". „Die Erscheinung gab sich denen, die sie verstanden, kund als ein Reden in ihren Sprachen, ohne doch darüber einen Zweifel zu lassen, daß nicht wirklich ihre Muttersprache geredet würde." „Es sei dies Wunder eine Vorausdarstellung der Zukunft des Reiches Gottes, welche sich da reflektiere, wo der Anfang seiner Verwirklichung auf Erden gemacht werde und zwar in einer dem Gegensatze der Gegenwart zur Zukunft entsprechenden Art, vgl. 1 Kor. 13, 8: *γλῶσσαι παύσονται.*" Daß der Verfasser bei dieser Ansicht und auf seinem Standpunkte die von den historisch-kritischen Auslegern zu 1 Kor. 14 oft gemachte Vergleichung mit der griechischen Mantik als einer Analogie aus dem griechischen Leben ablehnen mußte, versteht sich von selbst. — Daß der Verfasser die Streitfrage bejahen werde, ob der Apostel Paulus Christum *θεός* nenne, ließ sich erwarten, nicht aber, daß er hierfür einen Grund vorbringen würde wie folgenden: „Es ist ernstlicher, als bisher geschehen, zu beachten, was **Beck** zu Röm. 9, 5 sagt: ‚Aus dem *υἱὸς θεοῦ* bildet sich *Χριστὸς θεός* mit demselben Rechte, als aus dem *υἱός ἀνθρώπου* 1 Tim. 2, 5 und Röm. 5, 15 der *ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός.*'"

Jena. W. Grimm.

2.

Analecta Lutherana. Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Luthers. Zugleich ein Supplement zu den bisherigen Sammlungen seines Briefwechsels. Herausgegeben von D. **Theodor Kolde**, ordentl. Professor der historischen Theologie zu Erlangen. Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1883. XVI u. 479 S. in Oktav.

Zu den Erstlingsgaben für die diesjährige Lutherfeier gehören Prof. D. Koldes Analecta Lutherana. Gesammelt behufs einer Biographie des Reformators, die jetzt im Erscheinen begriffen ist, können sie als Urkundenbuch dazu betrachtet werden; aber ihre Bedeutung ist damit nicht erschöpft. Sie liefern für Luther und seine Zeit nach verschiedenen Seiten hin wichtige Beiträge: sie beseitigen Irrtümer, füllen Lücken aus, setzen bisher schon bekannte Thatsachen in ein helleres Licht, und manche Erscheinung tritt in ihnen neu auf, die in Zukunft Beachtung fordern wird.

Viele Bibliotheken und Archive hat Kolde dazu durchforscht; es ist deren eine stattliche Reihe, die er in der „Vorrede" verzeichnet: nicht überall ist seine Mühe belohnt worden; an manchen Orten aber hat er schöne Schätze gehoben. Daß er nun auch auf Dokumente seine Veröffentlichung ausgedehnt, die zu Luther selbst nur in loser Beziehung stehen, die jedoch das Verständnis der von demselben ausgegangenen Bewegung vertiefen, verdient den Dank aller Forscher, und daß er sich dabei nicht auf bisher Ungedrucktes beschränkt hat, sondern auch aus selten gewordenen oder schwer beschaffbaren Büchern einschlägige Schriftstücke wieder abdrucken lassen, wird jedem erwünscht sein, der mit ihm „die Verzettelung der wichtigsten Publikationen in den verschiedensten, oft entlegensten Zeitschriften beklagt". Durch die in Regestenform beigefügten Nachweise leicht zugänglicher Quellen hat Kolde sein Werk zu einem hohen Grade der Vollständigkeit gebracht, obgleich bei der Fülle reformationsgeschichtlicher Urkunden noch viele Ergänzungen geliefert

werden können; denn hier vornehmlich gilt das Wort: εἷς ἀνὴρ οὐ πάνϑ᾽ ὁρᾷ.

Von der reichlichen Nachlese, die Kolde zu den bisherigen Sammlungen des Briefwechsels Luthers und sonstiger ihn und sein Werk betreffender Schreiben gehalten, zeugen etwa hundert nach den Originalen und hundertundfünfzig anderswoher entnommene meistens unverkürzt mitgeteilte Stücke: sie erstrecken sich über den Zeitraum von 1510 bis 1556. Gleich das erste derselben fesselt unsere Aufmerksamkeit: es ist ein Brief Joh. Tetzels an Dekan und Kapitel zu Bautzen vom Januar 1510, in welchem er unter anderm Anweisung giebt, wie bei der Errichtung des Ablaßkreuzes zu verfahren. Dann werden wir in Luthers humanistischen Freundeskreis eingeführt, zu dessen Erweiterung jeder Beitrag willkommen zu heißen ist. Aus den Jahren 1517 und 1518 liegt nichts vor. Otto Beckmanns Schreiben an Spalatin vom 24. Februar 1519, der übrigens auch bei Löscher III, S. 90 f. abgedruckt steht, eröffnet den Reigen der auf Luthers reformatorische Thätigkeit bezüglichen Urkunden in höchst anziehender Weise: wir sehen Luther die Krone des Papstes antasten, aber auch den Ansatz des Abfalls ängstlicher Freunde von seiner Sache. Es würde zu weit gehen, wollte ich den Inhalt der „Analecta“ genauer verfolgen; ich hebe daher nur noch einzelne Punkte hervor.

Unter den zwanzig Briefen von Luther selbst, die nach den sorgsamen Forschungen eines de Wette, Seidemann und Burkhardt sowie nach den in neuerer Zeit häufigen gelegentlichen Veröffentlichungen einzelner Funde immerhin ein schönes Ergebnis der Bemühungen Koldes sind, erregt um des Adressaten und des Inhalts willen der an den evangelischen Märtyrer Heinrich von Zütphen ein besonderes Interesse: leider hat dem Herausgeber nur eine fehlerhaft angefertigte Abschrift vorgelegen. Eine bedeutende Klärung erfahren die Beziehungen Oberdeutschlands, namentlich Straßburgs, zu Wittenberg. Für die Wolf Hornungsche Angelegenheit, die auch hochgestellte Personen bewegte, hat das Staatsarchiv zu Marburg wichtige Beiträge geliefert. Die Packschen Händel werden wenigstens durch zwei Stücke beleuchtet. Zahlreich sind die Briefe an Luther während des Reichstags zu Augsburg 1530.

Zur Wittenberger Konkordie in ihrer Vorbereitung, ihrem Verlauf und ihren Folgen ist außerordentlich viel Neues und von hohem Belang beigebracht, darunter der bedeutsame Reisebericht des Wolfgang Musculus mit seiner Schilderung des Wittenberger Gottesdienstes. Cordatus' Streit mit Creutziger und Melanchthon erhellen drei jetzt zum erstenmale bekannt gemachte Schreiben des ersteren an Luther. Für Landgraf Philipps Doppelehe sind mehrere Dokumente mitgeteilt, die das Urteil über dies traurige Vorkommnis mitbestimmen werden. Vom Tode des Reformators meldet uns ein kurzer, noch am Sterbetage verfaßter Brief Aurifabers, und zwei Schreiben König Christians von Dänemark an Katharina Luther zeugen von der Teilnahme für die Hinterbliebenen des großen Mannes. Wie viel sonst noch in dem Quellenmaterial liegt, das jetzt durch Koldes „Analecta“ erschlossen ist, wird wohl künftig manche reformationsgeschichtliche Arbeit bekunden.

Müssen wir so für den gebotenen Stoff dem Herausgeber volle Anerkennung zollen, so vermag ich es nicht in jeder Beziehung für dessen Behandlung. Zwar billige ich im allgemeinen sein Bestreben, möglichst diplomatisch genau zu verfahren, aber ich finde, daß er darin zu weit gegangen.

Offenbare Schreibfehler mußten nicht aufgenommen werden. Was nützt es zu wissen, daß im „Thesaurus Baumianus“, dessen Abschriften nach Koldes eigener Angabe vielfach einen verderbten Text zeigen, „Argricolarum seditio“ (S. 81) steht? oder sollte es jemals von Belang werden, daß der Ulmer Arzt Wolfgang Rychard an einer Stelle (S. 49) apha et beta geschrieben? Um dann dergleichen nicht als Fehler im Abdruck erscheinen zu lassen, sieht sich der Herausgeber genötigt, ein sic! hinzuzufügen. Dies Verfahren ist nicht ohne bedenkliche Folgen geblieben. Kolde hat zu leicht ein Wort für verschrieben angesehen, wo ohne das schnellbereite sic! alles in Ordnung ist, z. B. S. 22, Z. 13; S. 41, Z. 23; S. 325, Z. 13. Überdies ist es eine lästige Störung, solch einem Fingerzeig im Texte so oft zu begegnen, in dem Briefe des Karl Rose an Nikolaus von Kniebys (S. 39 ff.) allein sechsmal.

Nicht minder muß ich mich gegen den häufigen Gebrauch des

kritischen Fragezeichens erklären. Was der Herausgeber darüber in der „Vorrede“ sagt, genügt nicht zur Rechtfertigung desselben. Ich bin überzeugt, ein länger auf der Vorlage verweilender prüfender Blick würde in vielen Fällen den treffendsten Ausdruck entdeckt haben, wo wir jetzt in Zweifel gesetzt sind, wie zu lesen. So dürfte es S. 15, Z. 11 statt feruae (?) christiano in der benutzten Berner Abschrift feruore christiano heißen. Zur Entschuldigung Koldes ist freilich geltend zu machen, daß der Stücke, die er bearbeitet hat, so viele gewesen, daß sie von verschiedenen Händen geschrieben, und daß er daher immer neue Schriftzüge zu studieren gehabt. Allein nicht immer liegt der Grund falscher Lesung in der von ihm bezeichneten Quelle. So bietet der sehr deutlich geschriebene Cod. Chart. Goth. A. 399 in dem Briefe des Joh. Heß an Joh. Lang vom 19. November 1519 unter anderm S. 10, Z. 3 eas legendas st. res legendas, Z. 5 vere st. veri, Z. 10 aduersa st. aduersabatur, Z. 14 Itaque st. Itemque, Z. 15 adhuc st. altius, Z. 20 pedem moui st. pedem meum, S. 11, Z. 1 in me amore extremus st. in me [ohne amore] externus (denn extremus im Text bei Kolde ist nur Konjektur, die aber nach der Codexhandschrift unnötig), Z. 3 keineswegs, wie unten angemerkt wird, males hores, sondern malas horas, Z. 5 quam dinumerare st. quam demum merare. Das sind doch zum Erschrecken viele Fehler, die unser Vertrauen auf die Treue der Wiedergabe in den übrigen Stücken um so mehr schwächen, als dies nicht eine vereinzelte Erscheinung ist.

Von Konjekturen hat Kolde „in der Regel abgesehen und auch offenbar Unverständliches stehen lassen, um nicht Gefahr zu laufen, Eigenes hineinzulesen oder durch sein Urteil die Auffassung des Lesers zu beirren“. Ich verstehe und ehre die Achtung vor dem überlieferten Text, die sich darin bekundet, bedauere jedoch ihre Wirkung. Nach meiner Meinung ist vornehmlich der Herausgeber schriftlicher Urkunden berufen, an wirklich verderbte Stellen die bessernde Hand zu legen, um sie lesbar zu machen, und wenn er die vorgefundene Wortform unten vermerkt, so fällt zu solcher Befürchtung, wie sie Kolde hegt, aller Grund fort. Ob aber nicht gerade so vielmehr von dem Herausgeber etwas Eigenes hinein-

gelesen? ob nicht bei beharrlichem Versuch, in den Sinn einzudringen, möglichst am Fundorte selbst, mancher nun fixierte Unverstand geschwunden wäre? Gewiß hätte Kolde bei seiner umfassenden Kenntnis der Reformationszeit hier viele Fragen lösen können, die uns jetzt beschäftigen, wenn er ihnen näher getreten.

Es sei mir gestattet, zu den vier ersten Bogen der „Analecta" einige Konjekturen zu liefern! Dabei schließe ich jedoch Mutians Briefwechsel aus, der anderweit Bearbeitung findet. So dürfte zu lesen sein S. 1, Z. 9 collegiata st. commemorata; S. 2, Z. 29 erectio st. derectio; S. 9, Z. 13 inscicia st. iusticia; S. 12, Z. 4 Ecclesiaeque profectum st. Ecclesiaque prefectum, Z. 11 f. accipe breuibus st. accipe: de literis; S. 13, Z. 15 faueo, foueo st. faueo, faueo; S. 23, Z. 26 ad vos profecturus erat, amor tui me compulit; S. 24, Z. 4 eum st. Deum, Z. 12 ille molitur pessumum st. ille non velit ire pessum; S. 31, Z. 24 adsertores st. adsectores; S. 37, Z. 18 ἀντιπελαργεῖν; Z. 22 sed st. scilicet; S. 41, Z. 2 liberatus; S. 60, Z. 32 quoniam st. quamquam, Z. 36 e re mea st. ere mea; S. 61, Z. 7 exulabis st. exultabis; S. 62, Z. 25 conatum st. ornatum. Aber hierdurch sind die Schäden daselbst bei weitem noch nicht geheilt; ich glaube zur Genüge damit gezeigt zu haben, wie in vielen Fällen eine für die Forschung gesichertere Grundlage hätte geboten werden können.

Die Bestimmung der Briefdata ist dem Herausgeber meistens gut gelungen. Irrig aber hat er Luthers Schreiben an Melanchthon S. 33 ff. auf den 26. Dezember 1521 gesetzt; es ist vom 3. August (Stephani protomartyris inventio), wie aus dem Inhalt sich ergiebt. Zu beanstanden scheint mir auch die Angabe „1523, 21. Oktober" bei Joh. Magenbuchs Brief an Wolfgang Rychard; denn der dies Hilarii ist gewöhnlich der 13. Januar. Luthers Schreiben an Kurfürst Joachim von Brandenburg S. 106 ff. dürfte vom 8. August 1528 sein, da der andere dies Cyriaci (= 16. März), der in Deutschland bei Urkunden noch zur Zeitbestimmung benutzt wird, wohl zu früh fällt.

Noch bemerke ich im einzelnen, daß bei Petrejus S. 3 f. in

der Überschrift der mitgeteilten Stücke der Familienname fehlt und daß wir in dem „Apriolus" (S. 51) wohl Joh. Eberlin vor uns haben.

Mit großer Befriedigung hebe ich noch den Reichtum sachlicher Anmerkungen und die sorgfältig gearbeiteten Register hervor, die die Ausnutzung des Koldeschen Buches wesentlich erleichtern.

Mögen die „Analecta Lutherana" bald die Frucht tragen, um derentwillen sie erschienen sind, das Studium der gewaltigen Zeit, von der sie handeln, zu vertiefen, und mögen nach ihnen besonders einige bisher weniger beachtete Seiten der Reformbewegung neu untersucht und dargestellt werden!

Drakenstedt, im November 1883. Dr. **Knaake.**

Anmerkung.

Ich füge hier noch einige Emendationen bei, welche zum Texte des interessanten, namentlich auch auf Luthers Bibelübersetzung sich beziehenden Briefs von Carl Rose aus dem September 1522 bei Kolde a. a. O., S. 39—42, Herr D. theol. Carl Bertheau in Hamburg auf Grund genauer Untersuchung der sehr schwer lesbaren Handschrift und nach Besprechung darüber auch mit andern Sachverständigen mir zu übersenden die Güte gehabt hat.

Zu S. 39, Z. 2 des Textes: a deo patre et domino nostro st. a deo nostro et domino meo; Z. 4 jocunde st. jucunde; Z. 10 Nach dem unsicheren „conquereris" folgt noch ein undeutliches von Kolde ausgelassenes Wort, das wahrscheinlich te zu lesen ist; Z. 11 steht qui statt quod in der Handschrift; Z. 14 lies ob Jes**u** nomine [sic!]; Z. 15 erstes Wort: Caritas; ebenda ist .n· = enim.

S. 40, Z. 1 memorie sehr unsicher; Z. 11 lingua (st. ligua), ganz wie Z. 16; Z. 12 st. meus wohl noster; Z. 13 Witenburgii st. witenbergae; ebd. miromodo st. modo; Z. 14 occupetur st. ocup. (beide c zusammengezogen wie oft Ähnliches); Z. 17 das von Kolde sc. gelesene Wort ist wohl sicher zu lesen st. = stat; ebd. 1 fl. st. 1 ff.; Z. 18 nach testamentum ist bei Kolde ein Wort ausgefallen, das wahrscheinlich totum zu lesen ist, vielleicht tantum (?); Z. 20 septimanas st. septimas; Z. 22: In der Parenthese steht, so viel die schwer lesbaren Züge zu entziffern sind: verum te obsecro balbus loquar; statt balbus vielleicht ballus, was ziemlich dasselbe wäre; Z. 23 queruntur

st. querunt; Z. 29 suasu st. suasum; Z. 30 Nicht arctissime, — etwa fortissime?

S. 41, Z. 2 st. est heißt es deutlich sit[?]; ebd. liberatus st. literatur; Z. 6 werdt st. wirdt; Z. 18 tantum unsicher; Z. 20 .n· = enim; u. s. f.

Für die wenig korrekte Schreibweise Roses ist u. a. charakteristisch, daß in der Aufschrift des Briefes, bei Kolde S. 42, Z. 8 ganz deutlich patron**i**, nicht patron**o** steht.

J. Köstlin.

3.

Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Halle 1883, Nr. 1 und 2:

Kolde, D. Th.: Luther und der Reichstag zu Worms, 1521.

Koldewey, Prof. Dr. Friedr., Heinz von Wolfenbüttel.

Die in der Überschrift zuerst genannte Schrift darf in zwiefacher Beziehung als eine „Probe" bezeichnet werden. Zunächst vom Standpunkt des Verfassers aus, insofern dieser in ihr ein specimen der von ihm geplanten, inzwischen in einem ersten Hefte bereits zu edieren begonnenen Lutherbiographie vorgelegt hat, einer Darstellung des Lebens des Reformators, welche den Versuch macht, die enge Wechselwirkung zwischen der Zeitgeschichte, dem Gesamtleben des deutschen Volkes jener Tage und dem Leben und Wirken jenes zur Anschauung zu bringen, und das in einer schriftstellerischen Verarbeitung, welche die Gebildeten der deutschen Nation, nicht nur die Theologen oder Historiker als Leser voraussetzt. In wie weit ihm das gelungen ist, darüber wird ein vollständiges Urteil erst nach Beendigung des Ganzen statthaft sein; daß ihm zur Lösung einer solchen Aufgabe sowohl die umfassende Weite und die eindringende Detailkenntnis seiner reformationsgeschicht-

lichen Forschungen, als auch seine Begabung für scharfe Charakterisierung und Plastik der Darstellung in besonderem Maße befähigen, darüber dürfte unter seinen Fachgenossen ein Zweifel nicht obwalten. Doch ist es nicht Zweck dieser Zeilen, nach dieser Seite hin seine Arbeit zu prüfen.

Noch in einer anderen Beziehung will dieselbe als Probe gelten, nämlich vonseiten des Vereins, der mit ihr seine reformationsgeschichtlichen Publikationen eröffnet hat. Was dieser Verein in § 2 seiner „Satzungen" ausgesprochen, daß er das evangelische Bewußtsein in weiteren Kreisen der Evangelischen „durch Herausgabe kleinerer, in sich abgeschlossener, historischer Schriften in gemeinverständlicher und ansprechender Darstellung" zu befestigen und zu stärken bemüht sein werde, dafür hat er in dieser Koldeschen Publikation einen ersten Versuch vorgelegt. Wir, die wir im Beginn dieses Jahres an dem Zustande-kommen des „Vereins für Reformationsgeschichte" gearbeitet und zu unserer Freude vom Tage seiner Gründung an diesem Vereine so zahlreiche Mitglieder aus den verschiedensten Ständen und Berufskreisen der evangelischen Glaubensgenossen haben beitreten sehen, die wir unter diesen Vereinsgenossen so viele auch zu aktiver Mitarbeit wohl befähigte Kräfte erblicken, wir möchten dieses erste Heft als eine Exemplifikation auf unser Vereinsprogramm betrachtet wissen, um an ihm zu zeigen, in welcher Art materiell und formell wir uns die Wirksamkeit des Vereins gedacht haben. Trotz des von uns verbreiteten Programmes ist ja das, was wir wollen, auch bei den wohlwollendsten Freunden unserer Vereinigung oft noch völlig verkannt und mißverstanden, so daß wir uns bis jetzt in der Lage gefunden haben, von den zahlreichen Manuskripten, die uns zugesandt wurden, und den mancherlei Anerbietungen zur Mitarbeiterschaft, die an uns gelangten, den weitaus größten Teil als für unsere Zwecke ungeeignet zurückweisen zu müssen.

Bald waren es Detailuntersuchungen über irgendeinen Punkt der Reformationsgeschichte, die, so dankenswert und nützlich sie sind, doch weder nach formeller Seite, da sie gelehrte kritische Erörterungen brachten, noch materiell bei dem durchaus singulären Interesse, das sie nur bei dem kleinen Kreise der Fachgenossen zu

finden vermochten, für den großen und weiten Kreis der Vereinsmitglieder geeignet erschienen. Oder wenn auch der Stoff selbst, den sie behandelten, durchaus angemessen war, so hinderte die an polemischen und kritischen Auseinandersetzungen reiche, die ganze einschlägige Litteratur mit ihrem Für und Wider in den Text der Darstellung hineinziehende Form der Bearbeitung: es war eben nicht mehr „gemeinverständliche und ansprechende Darstellung", sondern gelehrte, dem Interesse des Gelehrten dienende Untersuchung geworden. Oder es wurden uns Schriften angeboten, die lokalgeschichtlich sicherlich ihren Wert und ihre Berechtigung haben, Schilderungen der Reformationsgeschichte einzelner kleinerer Orte oder Landstriche, bei denen wir über das Bedenken nicht hinwegkommen konnten, daß dergleichen Zusammenstellungen in weiteren Kreisen kaum als eine anziehende und Interesse weckende Lektüre würden gelten können. Von anderem zu geschweigen, welches offenbar einer durch das Lutherjubiläum veranlaßten, mehr zufälligen und gelegentlichen Beschäftigung mit irgendeinem Stoffe der Lutherbiographie oder des Reformationswerkes entstammte und mit der üblichen Festbegeisterung den Mangel ernster historischer Studien über Luther und seine Zeit nur unvollkommen zu verdecken vermochte, oder das sich bei näherer Betrachtung nur als Überarbeitung älterer und veralteter Schriften erwies.

Der Vorstand des Vereins hat, in der Überzeugung, daß es uns an den zur Mitarbeit befähigten und auch geneigten Persönlichkeiten wahrlich nicht fehlt, daß es aber einer Direktion und eines lebhafteren Impulses bedarf, um die geeigneten Kräfte zu erfolgreicher und zweckgemäßer Thätigkeit anzutreiben, in seiner letzten Sitzung eine ganze Reihe von Thematen bezeichnet, deren Bearbeitung ebenso im Interesse der Wissenschaft wünschenswert wie den Zwecken des Vereins entsprechend zu sein scheint. Ich nenne aus diesen: ein Charakterbild des Landgrafen Philipp von Hessen; eine zusammenfassende Darstellung des deutschen Bauernkrieges; eine Geschichte der Anfänge des Jesuitenordens; eine Schilderung des religiösen Lebens Deutschlands am Ende des Mittelalters; eine Darlegung des Einflusses, den die Reformation auf die dramatische Poesie Deutschlands geübt hat; eine Zu-

sammenfassung der neueren Forschungen über die Pariser Bluthochzeit. Ferner haben wir Biographieen der bedeutendsten katholischen Gegner Luthers in Aussicht genommen. Auch die Geschichte der Wiedertäufer scheint uns nach den neuerdings für eine solche von verschiedenen Seiten gegebenen neuen Einblicken und Anregungen dringend einer die Forschungen zusammenfassenden und nüchtern klärenden Behandlung zu bedürfen. Des Weiteren nenne ich hier als überaus wünschenswert ein Charakterbild des Erasmus und eine Darlegung des Einflusses, den er fördernd und hemmend auf die Reformation geübt; eine Darstellung der Klosterreformationen des 15. Jahrhunderts in ihrer Verschiedenheit von der Kirchenerneuerung des 16. Jahrhunderts; eine Schilderung der Wirkungen, die von der Reformation auf große, selbständige Zentralpunkte des städtischen Lebens jener Tage ausgegangen sind, also beispielsweise auf Städte wie Nürnberg und Straßburg; eine Geschichte der Wirksamkeit und des Zurückgedrängt-werdens jener katholischen Männer vermittelnder Richtung, wie des Georg Witzel. Das sind unseres Erachtens Themata, die alle unmittelbar in den Aufgaben einsetzen, welche von der reformationsgeschichtlichen Forschung unserer Tage zu lösen sind, deren Bearbeitung daher auch nur von solchen übernommen werden kann, die wirklich an die Quellen herantreten und aus ihnen selbständig zu schöpfen verstehen. Aber der Ertrag dieser Forschungen soll hier weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden; was durchforscht ist, das soll in einer Form dargeboten werden, welche es möglich macht, diese Erkenntnisse und Einblicke auch denen zu vermitteln, welche weder zu den Quellen selbst, noch zu den monographischen Studien der Gelehrten greifen können.

Ein Blick auf die fast unübersehbare populäre Festlitteratur, wie sie das Lutherjubiläum veranlaßt hat, belehrt uns — ich meine nicht zu scharf zu urteilen —, daß bei einer sehr großen Zahl der Verfertiger derselben die historische Arbeit der letzten Jahrzehnte völlig außer Betracht geblieben ist; nicht nur, daß in vielen Einzelheiten offenbar wurde, daß die Verfasser oft mit ganz veralteten und unzuverlässigen Hilfsmitteln gearbeitet hatten, es zeigte sich auch, daß das geschichtliche Verständnis sowohl des ausgehenden Mittelalters wie der zeitgeschichtlichen Faktoren, welche

Luthers Entwickelung mitbestimmt hatten, von den Forschungen der neueren Zeit noch ganz unberührt geblieben war. Gewiß trifft die Schuld hiervon in erster Linie jene Schriftsteller, welche sich ihre Arbeit oft recht leicht gemacht und sich teilweise damit begnügt haben, mit flüchtiger Hand aus dem Auszuge einer großen Lutherbiographie wieder einen Auszug zu machen [1]). Aber wir wollen uns doch nicht verhehlen, daß ein Teil der Schuld auch dem Umstande beizumessen ist, daß zwischen den kirchengeschichtlichen Arbeiten unserer Forscher und der populären Litteratur im ganzen eine weite Kluft sich befindet, welche durch eine historische Litteratur, in welcher in anziehender und gemeinverständlicher Form die Resultate der Forschungen dieser zu jener hinübergeleitet wurden, nur an ganz wenigen Stellen überbrückt wird. In welchem Maße und in wie anregender Weise letzteres geschehen könne, das hat, um nur einen Namen zu nennen, uns G. Uhlhorn in einer Reihe trefflicher und zu weiter Verbreitung gelangter Schriften bewiesen. In dieser Richtung soll der Verein für Reformationsgeschichte wirksam werden, für diese Aufgabe sucht er die Ge-

---

[1]) Als Beispiel für die Sorglosigkeit, mit der solche Auszüge gefertigt worden sind, verweisen wir auf eine der am weitesten verbreiteten Festschriften, die im übrigen sehr geschickt gearbeitet ist. Da ist der Satz aus Köstlin (Luthers Leben, 2. Aufl., S. 92), in welchem als Gegenstand des Ablasses „Strafbüßungen, welche die Kirche aufzulegen hat, und Züchtigungen, welche Gottes Gerechtigkeit beim Erlaß der ewigen Strafe doch noch über den Absolvierten verhängt", dahin verkürzt, daß nur die erste Hälfte desselben reproduciert ist, und es wird also gelehrt, daß sich der Ablaßhandel nur auf den Erlaß „der von der Kirche verhängten zeitlichen Strafen" bezogen habe. — Ein anderes Beispiel, welches zeigt, wie trotz fleißiger Benutzung der neuesten Litteratur über Luther doch noch daneben in unkritischer Weise alte, längst widerlegte irrige Traditionen fortgepflanzt werden, entnehme ich einer anderen, gleichfalls sehr weit verbreiteten Festschrift. Da wird Luthers Eheschließung wieder so dargestellt, als wenn er erst 14 Tage nach der Trauung seine Frau in sein Haus heimgeführt habe, als wenn also sein Ehestand erst am 27. und nicht schon am 13. Juni 1525 begonnen habe. Wir wissen doch aber aus den zuverlässigsten Zeugnissen, daß schon der Eheschließungsakt am 13. Juni in Luthers Hause (nicht in dem Reichenbachschen) stattfand, und daß der 27. Juni nicht „die Heimführung" der jungen Frau, sondern die solenne Hochzeitsfeier zum Gegenstand hatte.



schichtsforscher zu vereinigen, daß sie es nicht verschmähen mögen, in noch viel höherem Maße auch Geschichtsdarsteller zu werden. Es handelt sich dabei wahrlich nicht nur um die Beschaffung einer edleren, zugleich belehrenden und fesselnden Lektüre für gebildete evangelische Familien. Es handelt sich dabei um ein viel wichtigeres Gut. Der Protestantismus hat ja doch vor allem zwei Quellen, aus denen fortgehend ein Geschlecht nach dem anderen sich Belehrung über das Wesen und die Aufgabe des Reiches Gottes, wie über die Bedürfnisse und Gefahren der Gegenwart zu erholen hat, Quellen, aus denen die gegenwärtige Gemeinde des Herrn sich mit der Vergangenheit verbindet, an ihr orientiert und stetig sich verjüngt: das ist das fortschreitende Verständnis der h. Schrift auf der einen Seite, und anderseits ein immer lebendigeres Eindringen in die Geschichte der Kirche, das wachsende Verständnis für den Werde- und Entwickelungsprozeß der christlichen Gemeinde. Wie sich nun heutigen Tages betreffs unserer Schrifterkenntnis unsere Exegeten vor die große, unabweisbare und immer mehr drängende Aufgabe gestellt sehen, das geschichtliche Verständnis der Bibel, das sie gewonnen haben unter viel Sturm und Drang, in die Gemeinde hinüberzuleiten, wenn nicht die Kluft, welche die Schriftauslegung des Theologen von der traditionellen der Gemeinde und teilweise auch des geistlichen Amtes scheidet, immer größer und verhängnisvoller werden soll, so gilt es auch das fortschreitende Verständnis der geschichtlichen Entwickelung der Kirche für die evangelische Gemeinde fruchtbar zu machen. Darum möchten diese Zeilen ein Appell sein an alle diejenigen, welche über der Freude und dem geistigen Genuß, den sie selbst aus ihren Forscherarbeiten davontragen, auch des Dienstes eingedenk sind, den die protestantische Historik den Glaubensgenossen schuldig ist, daß wir unsere Kräfte vereinigen zu dieser nötigen und heilsamen Arbeit.

Als eine Probe solcher Arbeit ist von uns die Koldesche Schrift ausgegeben worden. Sie vereint die Erfordernisse, die wir als Kanon festhalten müssen: einen Stoff, der des Interesses weitester Kreise gewiß ist; die solide Grundlage selbständiger, eindringender Forschung, und eine Form, welche die lichtvolle Darstellung, die

Plastik der Erzählung und Zeichnung nicht vermissen läßt. Daß die Schwierigkeit, die es hier zu überwinden galt, nicht gering ist, das wissen diejenigen, welche die verwickelten politischen Verhandlungen, welche in Worms sich gekreuzt und die Behandlung, wie sie Luther zuteil geworden ist, ganz wesentlich bestimmt haben, aus eigener Beschäftigung mit jenen Tagen kennen. Welche Fülle der verschiedensten politischen Interessen und religiösen Standpunkte ist doch hier auf engem Raume vereint: Karl V., Aleander, Friedrich der Weise, Erasmus, Glapio, Hutten — jeder dieser Namen bedeutet zugleich eine ganz eigenartige und charakteristische Stellung zu den die damalige Welt bewegenden religiösen Fragen. Die Charakteristiken, die der Verfasser giebt, sind klar und scharf gezeichnet — man mag etwa mit ihm streiten, ob er Friedrichs des Weisen eigentümliche Stellung ganz zutreffend erfaßt habe. Die Schilderung der verwickelten politischen Konstellation ist anschaulich und läßt die treibenden Kräfte klar erkennen — einzelnes darin wird sich nach den inzwischen neu erschlossenen Aleander-Berichten noch modificieren resp. vervollständigen lassen [1]). Die knappe Zeichnung des Entwickelungsganges, den Luthers Reformation vom Thesenanschlag an bis zum Tage von Worms zurückgelegt hatte, zeugt von einer lebendigen geschichtlichen Auffassung. Die beifällige Aufnahme, welche diese erste Publikation unseres Vereines allge-

---

[1]) Vgl. die Marburger Festschrift von Th. Brieger. Weiteres hierüber wird sich nach der vollständigen Publikation jener Depeschen in den Schriften von Balan und von Brieger feststellen lassen. Doch läßt sich schon jetzt sagen, daß das Rühmen eines katholischen Rezensenten der Balanschen Monumenta, als wenn das Urteil, welches einst Ranke u. a. nach ihm über Aleander und die römische Politik jener Tage gefällt: „in einer großen Sache die schlechtesten Mittel!“ jetzt als „ein bezeichnendes Denkmal moderner Geschichtsentstellung“ erwiesen wäre (vgl. „Zeitschrift f. katholische Theologie“ VIII, 230) — ein sehr voreiliges Rühmen gewesen ist. Das Urteil über den sittlichen Wert jener Politik und jenes Politikers war ja nicht auf Konjekturen, sondern auf die bisher vorliegenden Dokumente gegründet und wird daher durch das Bekanntwerden neuer Depeschen nicht wesentlich geändert. „Rom und Aleander leiden unter den (Balanschen) Enthüllungen nicht“ — das ist in gewissem Sinne richtig; aber besser wird ihr Ruf durch dieselben auch nicht werden.

mein gefunden hat, ermutigt uns um so mehr, auf diese Schrift als auf eine „Probe" dessen, was wir wollen, hinzuweisen.

Es mag vielleicht manches Mitglied des Vereins sich gewundert haben, daß auf dieses erste Heft mit einem Thema, das einen der Höhepunkte in Luthers Leben wie in der Geschichte der deutschen Reformation behandelte, ein zweites Heft folgte (Koldewey, Heinz von Wolfenbüttel), in welchem ein Gebiet berührt wurde, das an allgemeinem Interesse sich mit dem Tage von Worms nicht messen kann, ja noch mehr, welches einen wenig erquicklichen Einblick in das Treiben des Parteikampfes, die Aufregung der Leidenschaften, die maßlosen Ausschreitungen der litterarischen Befehdung, ja auch in die Teilnahme Luthers an derartigen Parteisünden gewährt. Man darf ja zugeben, daß der betreffende Gegenstand einem römischen Geschichtschreiber einen ergiebigen Stoff für effektvoll tendenziöse Behandlung darbieten würde. Aber um so mehr erschien es wünschenswert, von vornherein zu bezeugen, daß wir nicht gesonnen sind, unter der Firma objektiver Geschichtschreibung eine Apologetik des Protestantismus à tout prix zu liefern, daß wir nicht an den „faulen" Stellen in der Geschichte der Reformation vorüberschleichen, vielmehr uns üben wollen, gerechtes Maß der Beurteilung nach allen Seiten hin walten zu lassen. Die Geschichte soll uns eine Lehrmeisterin sein, nicht eine Advokatin oder Lobrednerin. Daraufhin wolle man dieses zweite Heft unserer Publikationen prüfen, es in dieser Beziehung als eine „Probe" gelten lassen.

Von verschiedenen Seiten ist an den Verein schon die Aufforderung gerichtet worden, besonders die Schriften Luthers aus dem bahnbrechenden Jahre 1520 in einer mit Kommentar versehenen Ausgabe der evangelischen Gemeinde zugänglich zu machen. Wir haben auch das Berechtigte dieser Wünsche wenigstens inbezug auf eine jener Schriften, die „an den christlichen Adel deutscher Nation" anerkannt und eine Ausgabe derselben mit geschichtlicher Einleitung und einem das Verständnis und die volle geschichtliche Würdigung derselben bezweckenden Kommentar vorbereitet. Wenn diese Zeilen zum Druck gelangen, wird jene Vereinspublikation voraussichtlich bereits in den Händen der Vereinsmitglieder sein.

Eine weitere Edition und Kommentierung Lutherscher Schriften wüßten wir jedoch mit den Vereinsstatuten nicht in Einklang zu bringen, da jene anderen nicht in gleicher Weise geschichtlicher Erläuterungen, sondern viel mehr dogmatischer Erklärungen bedürfen würden; letzteres Gebiet zu betreten liegt aber außerhalb der nächsten Zwecke unseres Vereins.

Magdeburg, November 1883. D. G. Kawerau.

4.

Ein Erlaß des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin, betreffend die Revision der Lutherbibel.

Die für den Zweck der Revision der lutherschen Bibelübersetzung Alten Testaments, sowie der einheitlichen Gestaltung ihres Textes im Jahre 1871 niedergesetzte aus 15—17 Mitgliedern bestehende Kommission hat im Jahre 1881 ihr großes und wichtiges Werk in 18 Diäten, jede im Durchschnitt mit 8—10 Sitzungen so weit gefördert, daß ihre das ganze Alte Testament samt Apokryphen umfassende Arbeit dem theologischen und kirchlichen Publikum zur Beurteilung vorgelegt werden konnte. Eine aus zehn Mitgliedern bestehende Kommission war für die Revision der Übersetzung des Neuen Testaments schon 1865 gebildet worden und hatte nach Verlauf einiger Jahre ihr von der Eisenacher Kirchen-Konferenz gebilligtes und den sämtlichen Kirchenregimenten zur offiziellen Verwendung empfohlenes Werk so vollendet, wie es in der sogen. revidierten Ausgabe des Neuen Testaments vom Jahre 1870 vorliegt. Nach Vollendung der Revision auch des Alten Testaments hat nun die Cansteinsche Bibelanstalt in Halle

soeben zur vierten Säkularfeier von Luthers Geburtstag den revi-
dierten Text des Alten Testaments samt Apokryphen vollständig
veröffentlicht und in den Buchhandel gebracht. Demselben ist auch
das Neue Testament in der revidierten Form vom Jahre 1870
beigegeben, so daß jetzt unter dem Namen „Probebibel“ das ge-
samte Werk der Revision vorliegt und zwar in übersichtlicher
Form, indem die von der Revisionskommission vorgenommenen
Abänderungen der Übersetzung Luthers, sowie die von der Canstein-
schen Ausgabe zu Luthers Übersetzung zurückgreifenden Stellen
durch besondere Kennzeichen im Druck ersichtlich gemacht sind.
Es war der einhellige Wunsch der Cansteinschen Bibelanstalt und
ihrer Schwestergesellschaften, der Hallischen Revisionskommission
und der Eisenacher Konferenz der evangelischen deutschen Kirchen-
regimente, daß vor allen weiteren Schritten dieses das Alte Testa-
ment betreffende Revisionswerk (wie es seiner Zeit mit dem revi-
dierten Neuen Testament gehalten worden ist) der Beurteilung
und event. Verbesserung seitens sachkundiger und dafür ausgerüsteter
Männer unterbreitet werden möge.

Wir unterlassen daher nicht, hiermit öffentlich zur Besprechung
der Revisionsarbeit für das Alte Testament samt Apokryphen,
unter Berücksichtigung auch der Kapitel-Überschriften, der Parallel-
stellen und des angehängten Registers ungewöhnlicher Wörter ein-
zuladen, auf daß durch Mithilfe auch noch weiterer innerlich dazu
berufener Kreise ein möglichst vollkommenes Resultat erzielt werde.
Wir fügen dieser Aufforderung noch einige einzelne Bemerkungen
hinzu.

Wie die nun vorliegende Arbeit von einer Auswahl zahlreicher
und angesehener Männer mit Aufwendung von viel Zeit und Kraft,
sowie mit großer Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit fertig gestellt
worden ist, so darf erwartet werden, daß auch die Urteile über
dieselbe und die zu hoffenden Verbesserungsvorschläge keine anderen
als wohlerwogene sein werden. Dazu ist aber erforderlich, daß
jeder, der das Wort zu nehmen beabsichtigt, vor allem sich mit
den beiden Vorberichten, welche der sogen. Probebibel vorgedruckt
sind, genau bekannt mache, um sowohl die Grundsätze, an welche
das Revisionswerk überhaupt gebunden ist, als den Gang kennen

zu lernen, den es bisher eingeschlagen hat und den es fernerhin noch zu nehmen haben wird.

Die Urteile und Verbesserungsvorschläge sind an uns oder direkt an den Vorsitzenden der Hallischen Revisionskommission Herrn Professor Dr. Schlottmann oder an die Cansteinsche Bibel-Anstalt vor dem 10. November 1884 einzusenden, damit sie für die von genannter Kommission in Aussicht genommene dritte, abschließende Lesung verwertet werden können. Zur Vorbereitung dieser dritten Lesung in der das Jahr darauf (1885) beabsichtigten Plenarkonferenz der genannten Kommission ist von dieser die Einrichtung getroffen, daß das ganze Alte Testament in drei Pensen, die Revisionskommission in drei Sektionen oder Subkommissionen geteilt ist, von denen jede je eins der Pensen unter Verwertung der eingegangenen Urteile oder Gutachten wird zu behandeln, und ihre Anträge inbetreff der eingegangenen Verbesserungsvorschläge seiner Zeit der Plenarkonferenz wird zu unterbreiten haben. Die drei Pensen und die drei Sektionen sind folgende:

1) für die geschichtlichen Bücher ist die Subkommission gebildet aus den Herren Bertheau, Clausen, Delitzsch, Kleinert, Kübel, Schröder;
2) für die poetischen Bücher und die Apokryphen die Herren Baur, Grimm, Hoffmann, Schlottmann, Schröder;
3) für die prophetischen Bücher die Herren Düsterdieck, Kamphausen, Kapff, Kühn, Riehm, Schröder.

Der Geschäftsführer für die erste wird Dr. Kübel, für die zweite Dr. Schlottmann, für die dritte Dr. Riehm sein.

Es ist für den geordneten und sicheren Geschäftsgang unerläßlich, daß alle Freunde des Revisionswerkes ihr einzusendendes Material nach dieser Dreiteilung der biblischen Bücher gesondert zusammenstellen und nur in dieser Form ihre Vorschläge einsenden.

Möge das große, bisher gedeihlich fortgeschrittene, jetzt aber an einem bedeutungsvollen Stadium angelangte Revisionswerk durch die einsichtige Teilnahme weiterer Kreise der deutschen evangelischen

Kirche so gefördert werden, daß dadurch das Verständnis des Wortes Gottes sowie die Freude an dem Kleinod der Übersetzung heiliger Schrift durch den großen Reformator genährt und diese ein immer kräftigeres Band der Einheit der deutschen evangelischen Christenheit werden möge!

Berlin, den 8. Januar 1884.

Evangelischer Ober-Kirchenrat.
Dr. Hermes.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Seit.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

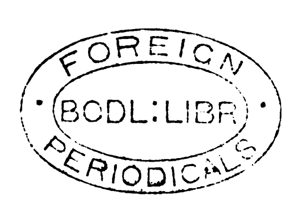
und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, viertes Heft.





Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Abhandlungen.

1.

Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirchen.

Von

Lic. Dr. Friedrich Loofs
in Leipzig.

Unter allen theologischen Disziplinen ist keine, deren Litteratur der Gegenwart so wenig zum Ruhme gereicht, als dies bei der Symbolik der Fall ist. Derjenige Teil der Symbolik freilich, welcher die äußere Geschichte der verschiedenen Symbole behandelt, ist in den letzten fünfzig Jahren mit so umfassender Gelehrsamkeit bearbeitet worden, daß alle Arbeiten früherer Zeit weit überholt worden sind, ja hier ist die Forschung so sehr in die Weite und Breite gegangen und hat zu so interessanten Resultaten geführt, daß es sich vielleicht empfehlen dürfte, diesen Teil der Symbolik als „Einleitung in die Symbole" von dem dogmengeschichtlichen Teile der Disziplin, der „Theologie der Symbole" in analoger Weise zu trennen, wie die Einleitung in das Neue Testament von der Theologie des Neuen Testamentes geschieden ist. Wie gar viel anders aber steht es mit jenem zweiten, dogmengeschichtlichen Teile der Symbolik! Allerdings darf es als ein Fortschritt angesehen werden, daß die Symbolik unserer Tage, von der Aufklärung belehrt, gelernt hat, über die engen Mauern der eigenen Kirche hinwegzusehen. Das Verdienst, welches die Symbolik un-

serer Zeit um die Erforschung des Lehrbegriffes der anderen Kirchen und Kirchenparteien sich erworben hat, wird die Geschichte der Symbolik ihr nicht verkümmern, denn die theologia symbolica der lutherischen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts beschäftigte sich fast ausschließlich mit den Symbolen der lutherischen Kirche. Bezüglich dieser theologia symbolica lutherana aber wird niemand behaupten können, daß die Darstellung des Lehrbegriffs der lutherischen Kirche, welche in unseren Lehrbüchern der komparativen Symbolik gegeben wird, vor den alten Arbeiten sich bedeutend zu ihrem Vorteil auszeichnete. Auch die Monographieen über einzelne der Symbole, die wir besitzen, ersetzen den Wegfall der theologia symbolica lutherana nicht. Am ehesten kann Franks Theologie der Konkordienformel (4 Bände, Erlangen 1858—1865) einen Vergleich mit den Arbeiten der alten Theologen aushalten, denn trotz seiner unübersichtlichen Weitschweifigkeit ist dies Buch ein vortreffliches Hilfsmittel zum Verständnis der Formula Concordiae selbst, — aber freilich in das Verhältnis des Lehrbegriffs der Konkordienformel zu demjenigen der älteren Symbole gewährt es um so weniger einen rechten Einblick, je leichter dem Verfasser seine eigene dogmatische Stellung es machte, die Konkordienformel als eine „gründliche, lautere, richtige und endliche Wiederholung etlicher Artikel Augsburgischer Konfession" hinzunehmen. Und selbst wenn man hiervon absieht, wird man zugeben müssen, daß eine Monographie über die Formula Concordiae den Platz einer theologia symbolica lutherana weder ausfüllen konnte noch wollte. Es bleibt daher unleugbar, daß die Zeit, in der Jo. Ben. Carpzovs Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos (1665) und Jo. G. Walchs Introductio in libros ecclesiae lutheranae symbolicos (1732) erschienen sind, die Gegenwart mancher Unterlassungssünden anklagt. Noch heute ist Walchs Introductio nicht veraltet, noch Plitt („Die Apologie der Augustana" geschichtlich erklärt, Erlangen 1873, S. 133, Anm. 2) verweist z. B. bezüglich des rätselhaften Sprachgebrauchs von justificare in der Apologie einfach auf die keineswegs genügenden Erörterungen von Walch. Bei anderen Gelegenheiten fehlen selbst die Verweisungen.

Wo findet sich in der neueren symbolischen Litteratur eine Spur von den vielen „loci difficiles“ der Symbole, die Walch und seine Zeitgenossen, wie Wallisɛr (Vindiciae librorum ecclesiae lutheranae symbolicorum, ed. 2, 1738) aufzählten und behandelten? Am beschämendsten für uns Epigonen ist die Thätigkeit, die Jak. Wilh. Feuerlin in Göttingen um die Mitte des vorigen Jahrhunderts entfaltet und angeregt hat. Feuerlin hat nicht nur selbst um die Textgeschichte der Augustana und Apologie sich verdient gemacht, er hat auch z. B. im Wintersemester 1742, wie sein Programm de Guilelmo Lindani concordia discorde [1]) 1742 ausweist, seine Studenten eingeladen, um ihnen allsonnabendlich ab hora I—III observationes varias et selectas in singulos Augustanae confessionis articulos ad disputandum proponere atque sic et opponentes et respondentes et praeparatione et colloquio praemeditato et modesto in scrutinium librorum nostrorum symbolicorum atque in fontes variae eruditionis theologiae introducere. Und welchen Eifer im Studium unserer Symbole Feuerlin unter jenen ersten Göttinger Studenten angeregt hat, davon legt die Corp. Ref. 27, 387 (= Corpus Reformatorum edd. Bretschneider et Bindseil, Braunschweig 1834 ff. vol. 27, column. 387) citierte Studentenarbeit ex theologia symbolica dissertatio ad locum apologiae Aug. Conf. de justificatione ex operibus ein rühmliches Zeugnis ab. Vielleicht giebt es keinen deutlicheren Beweis für die größere Sorgfalt, welche jene Zeit, verglichen mit der unseren, der Erkenntnis dessen, was wirklich orthodox sei, zuwandte, als eben diese Dissertation des Studenten Wilh. Ludolph Steurwald. Seit J. B. Carpzov (Isag. ed. sec. 1675, p. 198) und Walch (Introd., p. 439) als Belegstellen für die Bedeutung des justificare = usu forensi justum pronuntiare die beiden Stellen Apol. 109, 131 [2]) und 125, 184 angeführt haben, —

---

[1]) Von diesem katholischen Polemiker († 1588) entlehnte, was Hutter entgangen ist, Hospinian den Titel seiner concordia discors.

[2]) Ich benutze „die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch“ (herausgeg. von Müller, 5. Aufl. 1882), citiere aber neben den an zweiter Stelle genannten Paragraphennummern der betreffenden

ersterer im Widerspruch mit seiner eigenen besseren Einsicht (vgl. Isag., p. 233) — nehmen alle Lehrbücher der Symbolik bis hin zu der im Jahre 1882 erschienenen vierten Auflage der Winerschen Tabellen, mit alleiniger Ausnahme von Oehler („Lehrbuch der Symbolik“ ed. Delitzsch, Tübingen 1876) und Schéele („Theologische Symbolik“. Aus dem Schwedischen. Leipzig 1881) dieselben Citate auf. In Göttingen hat man 1741 in Studentenkreisen es gewußt, daß keine Stelle weniger geeignet ist, als Beweis für die hergebrachte Deutung des Wortes justificare zu gelten, als eben Apol. 109, 131. Denn hier wird der Sinn, den die Protestanten dem justificare unterlegen, durch ex injustis justum efficere ausgedrückt, während von dem usu forensi justum pronuntiari gesagt wird, daß von ihm das justificamur ex fide et ex operibus gelten könne. Jene Göttinger Dissertation handelt eben von dieser Stelle der Apologie und sagt sehr richtig von ihr § 12: „Videtur primo intuitu e diametro pugnare cum dogmate de justificatione.“ Die Erklärung der schwierigen Stelle, durch welche W. L. Steurwald dem Schlusse auszuweichen versucht, daß jenes Apol. 109, 131 entwickelte Dogma ad errores Philippi pertinere, ist nun freilich eine ungenügende. So unterrichtet sich der Verfasser zeigt über die Textgeschichte der Apologie, so besaß er doch nicht die genügende dogmatische Unbefangenheit, um jene Stelle richtig zu erklären, er isoliert die Stelle viel zu sehr und sieht sich der Notwendigkeit, die ganze Justifikationslehre der Apologie zu prüfen, offenbar in dem Glauben überhoben, daß von einigen in jener Zeit allbekannten Ungenauigkeiten abgesehen, die Rechtfertigungslehre der Apologie wesentlich dieselbe sei wie die der orthodoxen Theologen der damaligen Zeit. Aber doch beweist jene Dissertation, daß man damals der Forderung Walchs, Introd., p. 250: „Cum librorum symbolicornm eadem est ratio, quae aliorum scriptorum, ita, ut obscura loca occurrant aut dubium quoddam

---

Artikel an erster Stelle die auch bei Müller am Rande angegebene Seitenzahl der Rechenbergschen Ausgabe des lat. Textes (1678), weil die meisten Ausgaben des Konkordienbuches mit dieser in der Paginierung übereinstimmen.

oriatur, interpretatio secundum regulas hermeneuticas adhibenda sicque verus sensus eruendus est“ ernstlicher nachzukommen bemüht war als jetzt. Ein Blick auf die Geschichte der Symbolik scheint deshalb zu fordern, daß neben der komparativen Symbolik, die wenigstens als akademische Vorlesung zu genauerer Behandlung des lutherischen Lehrbegriffs gar keine Zeit hat, die theologia symbolica lutherana wieder besonders behandelt werde. Manche gelegentliche Untersuchungen in dogmatischen Lehrbüchern, Monographieen wie die über Flacius, Agricola und Osiander, Dorners Geschichte der protestantischen Theologie, alle Arbeiten Heppes, Ritschls Werk über die Rechtfertigung und Versöhnung, endlich die Untersuchungen über die Theologie Luthers und Melanchthons bieten Förderung und Anregung genug zu solchem Unternehmen. Und zeitgemäß wäre unfraglich eine theologia symbolica lutherana heute mehr denn je. Freilich würde es nicht zeitgemäß sein, wenn man die theologia symbolica lutherana in ähnlicher Weise bearbeiten würde, wie unsere orthodoxen Theologen es gethan haben. Was orthodoxe Lehre sei, meinten sie sehr genau zu wissen, sie verwandten all ihren Scharfsinn darauf, die Stellen der älteren Symbole, welche vor der späteren Dogmatik nicht bestehen konnten, mit derselben in Einklang zu bringen, die Symbole zu verteidigen gegen den Vorwurf der Heterodoxie, der manchen locis difficilibus schien gemacht werden zu können. Die Konkordienformel war — natürlich ohne daß sie es sich eingestanden — ihr Hauptsymbol, nach ihr interpretierten sie laut der eigenen Anweisung derselben 585, 8. 686, 19 die älteren Symbole. Eine solche Behandlung der theologia symbolica lutherana würde nicht zeitgemäß sein; nicht weil wir über den Standpunkt der Formula Concordiae erhaben sind oder wären, sondern weil es allen Forderungen geschichtlicher Methode widerspricht, die Geschichte von rückwärts zu lesen. — Die Juristen müssen, um das geltende Recht zu erkennen, stets die jüngeren Bestimmungen zur Norm der älteren machen. Allein unsere Symbole sind nicht im juristischen Sinne der Kanon der Orthodoxie, sondern wollen selbst, wie die Verfasser der Formula Concordiae in einem erleuchteten Augenblick gesagt haben 572, 8, als Zeug-

nisse des Glaubens früherer Zeit geschichtlich verstanden werden. Nur so können sie eine secundaria norma sein für jeden, der in der Geschichte seiner Kirche zu lesen versteht. Eine Theologie der Symbole der lutherischen Kirchen müßte deshalb in zwei Teile zerfallen, deren erster den Lehrbegriff der älteren Symbole darzustellen hätte, während der zweite die Entwickelung des evangelischen Glaubens zur Kirchenlehre der lutherischen Kirche der Konkordienformel erklären und darlegen müßte.

Solchem Plane würde man von vielen Seiten die Unausführbarkeit desselben nicht ohne einen Schein von Berechtigung entgegenhalten. Denn wenn es richtig wäre, was alle Symboliker, die etwas genauer auf die Eigentümlichkeiten der einzelnen Symbole eingehen, behaupten, — wenn es richtig wäre, daß die Hauptlehre des Protestantismus, die Rechtfertigungslehre, erst in der Formula Concordiae ihre durchgebildete und reife Fassung erhalten hat (so z. B. Plitt, Grundriß der Symbolik, Erlangen 1875, S. 42, u. Schéele II, S. 50), so scheint hierin ein nicht zu unterschätzender Gegengrund gegen eine getrennte Behandlung der Symbole zu liegen. Denn unzweifelhaft muß doch, wenn man den Stoff nicht in ein fremdes Schema einzwängen will, die Rechtfertigungslehre in den Mittelpunkt der Darstellung gestellt werden, — wenn auch vielleicht in anderer Weise als Plitt und v. Schéele es gethan haben. Scheint dann nicht die Unfertigkeit eben dieses Artikels die Hinzunahme der Formula Concordiae zu fordern? Sie würde sie fordern, wenn sie vorhanden wäre d. h. wenn wirklich die Rechtfertigungslehre der Formula Concordiae als die vollendete Gestalt der Lehrweise der älteren Symbole anzusehen wäre. Für diese Ansicht spricht manches. Melanchthons eigene theologische Entwickelung bildet die Brücke zwischen Apologie und Konkordienformel. Aber wer bürgt dafür, daß Melanchthons Entwickelung wirklich den rechten Weg eingeschlagen hat? Von rückwärts gesehen scheint es so; da rühmt man es, daß Melanchthon unter Rückwirkung des Osiandrismus durch Aufnahme des Begriffs der oboedientia activa vicaria „das Schulsystem in den Vollsinn der religiösen Originalproduktionen Luthers vertieft habe" (Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, Gotha 1879, S. 41.) Allein, wenn man wirklich damit Ernst macht, bei Untersuchung

des Lehrbegriffs der ältern Symbole von der Konkordienformel abzusehen, so gewinnt die Sache doch ein anderes Aussehen. Es zeigt sich dann, daß die Rechtfertigungslehre der älteren Symbole zwar in vieler Hinsicht anders ist als die von der Formula Concordiae formulierte, daß sie aber dieser gegenüber keineswegs als unklar, unreif und unentwickelt bezeichnet werden kann, im Gegenteil die reformatorischen Grundanschauungen weit klarer hervortreten läßt als die Formula Concordiae. Unfertig erscheint allerdings die theologische Ausprägung der reformatorischen Gedanken in den ältern Symbolen an einzelnen Punkten, aber nicht da, wo weiter zu bauen war, hat die spätere Entwickelung eingesetzt, vielmehr hat sie durch Nichtbeachtung und Verschiebung mancher wichtigen Gedankenreihen der Reformatoren und durch vielfache Anlehnung gerade an diejenigen Elemente der reformatorischen Lehrweise, die zu ihren Grundgedanken nicht passen, es ermöglicht, daß die Reformation ausmünden konnte in die lutherische Kirche der Formula Concordiae. — Von diesen beiden Behauptungen ist die zweite nur in einem größeren Zusammenhang wirklich zu beweisen, die notwendigste Vorbedingung aber zu diesem Beweise ist der Nachweis der Richtigkeit der ersten Behauptung. Diesen Nachweis will ich im Folgenden zu bringen versuchen, über die zweite Behauptung am Schluß nur einige Andeutungen mir gestatten.

In allen Lehrbüchern der Symbolik, ja mit geringen der Heterodoxie verdächtigen Ausnahmen, zu denen Baur gehört („Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus", Tübingen 1834, S. 151 und 184), wohl überall wird das Charakteristische der evangelischen Rechtfertigungslehre dadurch bezeichnet, daß man sagt, der evangelischen Kirche sei die justificatio ein actus forensis, justificare = justum pronuntiare, der katholischen Kirche dagegen ein actus medicinalis, justificare = justum efficere. [1]) Wäre dies die richtige Bestimmung des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus, so würde die Kritik Ritschls (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 2. Aufl.,

---

[1]) Den Bann dieser Terminologie hat Ritschl in der neuen Auflage seines Werkes: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" (1882 und 1883) durchbrochen. Davon später vgl. unten S. 637 ff.

1882 und 1883, Bd. I, S. 190) in der That nicht nur die orthodoxe Rechtfertigungslehre, sondern auch die Rechtfertigungslehre der Reformatoren selbst treffen, es wäre unmöglich, diese Rechtfertigungslehre in den Mittelpunkt eines theologischen Systems zu stellen. Denn da von der justificatio im Sinn dieser Rechtfertigungslehre gilt, was Hollaz sagt: „haec actio, cum sit extra hominem in deo, non potest hominem intrinsece mutare (bei Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 4. Aufl., Frankfurt u. Erlangen, 1858, § 42, not. 5, S. 318), so wird das System, das von dieser Rechtfertigungslehre beherrscht wird, seine Gespaltenheit nie verleugnen können. Allein zu dieser Bestimmung des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus hat man nur kommen können, indem man von der Formula Concordiae ausging. Ihr gegenüber ist jene Definition durchaus am Platze, vgl. 685, 17. 697, 62, auch schon bei Chemnitz, Examen concilii Tridentini, Frankfurt 1574, pars I, (1565 geschrieben) p. 146[b] liest man: „pontificii enim verbum justificare intelligunt juxta morem latinae positionis pro justum facere donato vel infuso habitu justitiae . . . Lutherani vero hebraica phrasi verbum justificare accipiunt ideo justificationem definiunt absolutionem a peccatis.“ Für die älteren Symbole paßt diese Gegenüberstellung von justum efficere und absolvere oder justum pronuntiare schlechterdings nicht. Luther, der überhaupt stets in der justificatio oder Gerechtmachung „die Annahme des Gläubigen als eines Gerechten und die prinzipielle innere Erneuerung zusammenschloß“ (Köstlin, Luthers Theologie. Zweite Ausgabe. Stuttgart 1883, Bd. I, S. 245 vgl. 137, 284; II, 445 ff.) sagt im großen Katechismus 440, 147 unbedenklich: „denn für Gott eigentlich der Glaube heilig macht“ (lat. Übersetzung: sola fides vere justificat) auch in den Art. Smalc. II, 304, 4: „es ist klar und gewiß, daß allein solcher Glaube uns gerecht mache“, und Melanchthon hat noch in den spätesten Ausgaben der Apologie den Satz stehen lassen 74, 78: „igitur sola fide justificamur intelligendo justificationem ex injusto justum effici seu regenerari“ vgl. Corp. Ref. 27, 440 bezüglich der variatae. Allerdings finden sich in Melanchthons spätesten Jahren Aussagen, die

an das justum pronuntiare non justum efficere herankommen s. Corp. Ref. 15 enarratio in ep. Pauli ad Rom. anni 1556 p. 880. 895, und wenn auch selbst hier das justum esse fide nicht geleugnet wird, so wird doch jene justitia fidei lediglich auf die imputata oboedientia mediatoris gegründet, s. a. a. O. p. 895, und es zeigen deshalb diese Stellen, wie man darauf kommen konnte, den protestantischen Begriff des justificari, das ex reis justos effici im Gegensatz zu stellen zu dem ex injustis justos effici vgl. Herrlinger a. a. O. S. 61. Zugleich aber lehren die citierten Stellen Melanchthons, welche gegen die corruptela Osiandrica gerichtet sind, daß die Behauptung justificare sei justum pronuntiare und nicht justum efficere eine antiosiandrische, nicht aber ursprünglich eine antikatholische ist. Antikatholisch ist nur die begriffliche Überordnung des justum pronuntiari über das justum effici (vgl. die Äußerungen von Brenz bei Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechszehnten Jahrhundert. Gotha 1857, II, 278). Näheres hierüber wird unten zu sagen sein. Hier handelte es sich nur darum, die Übertragung der späteren Begriffsbestimmung des justificare auf die ältern Symbole zunächst zurückzuweisen. Daß man sich hat einreden können, durch die Gegenüberstellung von justum effici und justum pronuntiari die protestantische Rechtfertigungslehre charakterisiert zu haben, ist nur erklärlich aus dem oben bereits erwähnten, angesichts des Lehrbegriffs der Apologie wirklich unglaublichen Mißverständnisse der Worte, Apol. 109, 131: „et justificari significat hic non ex impio justum effici sed usu forensi justum pronuntiari." Der Kontext zeigt deutlich, wie sehr die Worte mißbraucht werden, wenn man das hic auf die protestantische Rechtfertigungslehre anstatt auf Jacobus, Kap. 2 bezieht. Um aber allen Zweifel bezüglich der Exegese dieser Stelle zu beseitigen, citiere ich die parallele Erörterung aus den locis von 1535 Corp. Ref. 21, 440: „Eruditis ex phrasi facile est judicare, quid significet verbum justificari. Nam hic apud Jacobum non significat consequi remissionem peccatorum seu reconciliationem (vgl. dazu mit Apol. 109, 131. Apol. 73, 72: „sola fides ex injusto justum efficiat hoc est accipiat remissionem pecca-

torum) sed justificamur id est: habentes fidem et bona opera habemus justitiam utramque, quae requiritur (Apol. 109, 131: quia certe justi pronuntiantur homines habentes fidem et bona opera. [1])"

Nicht viel besser steht es mit der Aussage, die protestantische justifiatio sei ein actus forensis. Daß der Ausdruck, wenn ich mich nicht irre, auch in der Formula Concordiae nicht vorkommt, kann ich nur für zufällig halten, denn den Gebrauch des Wortes justificare, welchen die Formula Concordiae 685, 17 ff. vgl. namentlich 697, 62 entwickelt, pflegte man damals allgemein als den usus forensis zu bezeichnen, vgl. Chemnitz, Examen I, p. 148ᵃ „. . forensis, *sicut vulgo loquimur*, ejus [scil. verbi] significatio usque adeo manifesta est, ut . . .", und schon 1535 in den loci hatte Melanchthon an entscheidender Stelle das Wort justificare für ein verbum forense erklärt Corp. Ref. 21, 421 und hatte die betreffenden Worte ungeändert gelassen auch in der letzten Ausgabe der loci Corp. Ref. 21, 742; alle Theologen der nachreformatorischen Zeit waren also so gelehrt. In den ältern Symbolen dagegen liegt die Sache gerade umgekehrt: es wird von einem usus forensis des Wortes justificare gesprochen, aber man ist dennoch nicht berechtigt zu behaupten, die justificatio des locus de justificatione sei für die ältern Symbole ein actus forensis.

Zweimal kommt in den ältern Symbolen der Ausdruck usus forensis bezw. consuetudo forensis vor, nämlich Apol. 109, 131 und 125, 184. Von ersterer Stelle ist oben bewiesen, daß sie nicht hierher gehört. Sie bezieht sich vielmehr auf das jüngste Gericht, und von der dann eintretenden justificatio forensis derjenigen, die schon fide justi sind, giebt Melanchthon zu, daß sie ex fide et ex operibus erfolge. Die andere Stelle 125, 184 erklärt allerdings: „justificatio hoc loco (Ro. 5, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum,

---

1) Die oben citierte Stelle der loci beweist auch, mit wie wenig Recht Steurwald, Carpzov u. a. das justum pronuntiari in Apol. 109, 131 nach Form. Conc. 693, 42 von einer justificatio coram hominibus verstehen wollen. Weiteres über diese Stelle s. u.

sed propter alienam justitiam videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem", allein mit dieser Stelle hat es eine so eigentümliche Bewandtnis, daß sie bei der Erforschung des Lehrbegriffs der Apologie nicht verwendet werden darf. Schon während des Druckes der Apologie hatte nämlich Melanchthon die Absicht, die zweite Hälfte des Artikels de justificatione et impletione legis ebenso völlig umzuarbeiten, wie er die erste Hälfte desselben noch während des Druckes, ja nachdem sie bereits gedruckt war, bereits umgearbeitet hatte vgl. ep. ad Camerarium med. Mart. vel potius Majo (vgl. Corp. Ref. 27, 406) 1531, Corp. Ref. II, 501: „Meum scriptum vides, in quo tamen argutias quasdam decrevi retexere in fine loci de justificatione, nam principium placet et μεθοδικὸν est." Schon in der Oktavausgabe von 1531 wurde dieser Plan ausgeführt, der ganze Abschnitt von 109, 133: „Citantur adversus nos" etc. an bis zum Schluß ist in dieser Ausgabe umgearbeitet s. Corp. Ref. 27, 516. In dieser neuen Bearbeitung nun fehlt der Passus über Röm. 5, fehlt der Terminus usus forensis, und infolgedessen bietet auch die deutsche Übersetzung der Apologie im Konkordienbuche, die sich bekanntlich teils an die Quartausgabe d. i. die editio princeps von Mitte April 1531 (s. Corp. Ref. 27, 379f.) teils an die Oktavausgabe frei anlehnt, eine Parallele zu Apol. invar. 125, 184 nicht. Nun wird man entgegnen, die Auslassung der Stelle 125, 184 in der nicht symbolisch gewordenen Oktavausgabe könne schlechthin gleichgültig sein. Allein dieser Einwand ist nicht stichhaltig, sobald man erkennt, daß die Auslassung aus Gründen erfolgte, die schon während Melanchthon die Quartausgabe drucken ließ, für ihn vorhanden waren, denen er jedoch aus Mangel an Zeit nicht mehr Folge geben konnte. In diesem Falle mag eine juristische Exegese sich an Apol. 125, 184 halten, für den Historiker fällt damit diese Stelle weg, wenn es sich um die Frage handelt, wie Melanchthon damals gedacht hat. Dieser Fall nun liegt hier vor. In der Oktavausgabe findet sich Corp. Ref. 27, 519 und zwar, wie der Kontext zeigt, an Stelle von 125, 184 der invariata folgender Passus: „secundo; justificatio hic — es ist im allgemeinen von dem locus de justificatione die Rede — significat

reputari justum. Non autem reputat deus hominem justum sicut in foro aut in philosophia reputatur homo justus propter proprii operis justitiam, quae recte ponitur in voluntate. Sed reputat deus hominem justum per misericordiam propter Christum, si quis tamen hunc fide apprehendat. Quare fides appellari justitia potest, quia est illud, quod imputatur ad justitiam, ut cum Paulo loquamur." Die hier dargelegte Anschauung von der justificatio forensis paßt genau zu der Apol. 109, 131 dargelegten, ist also von Melanchthon schon im Frühjahr 1531 gehegt: in foro kann man gemäß Proverb. 17, 15 nur denjenigen für gerecht erklären, welcher justitia hat. Infolgedessen kann der Begriff der justificatio forensis auf die justificatio impii nicht angewendet werden (Apol. 109, 131). Dieser durchaus verständlichen Ansicht über den forensischen Sinn des Wortes justificare entgegen hatte nun Melanchthon — oder vielleicht einer seiner Ratgeber? — Apol. 125, 184 dennoch den Terminus consuetudo forensis verwendet und durch den Hilfsbegriff der aliena justitia imputata die Anwendung gerechtfertigt. Letzterer Begriff paßte aber damals gar nicht zu Melanchthons Anschauung (s. Herrlinger, S. 22 ff.), Melanchthon redete damals mit Paulus: „fides imputatur ad justitiam". Außerdem blieb selbst bei Benutzung des Begriffs der aliena justitia imputata die Anwendung des Terminus justificatio usu forensi, der hier natürlich formell kein anderer sein kann als Apol. 109, 131, eine gekünstelte. Als sich Melanchthon nun daran machte, beim Druck der Oktavausgabe argutias quasdam retexere, da hat er aus den beiden angegebenen Gründen in der neuen Bearbeitung die gekünstelte Verwendung des Terminus justificatio consuetudine forensi ausgelassen und hat den Passus 125, 184 durch die citierte Stelle der variata ersetzt, welche die Motive der Änderung deutlich erkennen läßt [1]). Aus alledem folgt, daß die

[1]) Besonders lehrreich ist eine Vergleichung der Stelle der Oktavausgabe mit invar. 125, 185. Sie beweist zweifellos, daß Melanchthon, als er 125, 184 schrieb, dieselbe Ansicht von dem forensischen Sinn des justificare hatte, welche 109, 131 und die Oktavausgabe bezeugt. Um so erklärlicher ist es, daß Melanchthon 125, 184 zu den argutiae zählte. Ferner zeigt die Vergleichung, je

Bezeichnung der justificatio als eines actus forensis wohl der alleinstehenden und in sich selbst widerspruchsvollen (vgl. 125, 184 mit 185 und dazu unten die Anm.) Stelle Apol. 125, 184 bis 186, aber nicht dem Lehrbegriff der Apologie nachgesagt werden kann. Zur Zeit, als Melanchthon die Apologie schrieb, war ihm die justificatio usu forensi etwas ganz anderes als die justificatio des locus de justificatione, — das beweist Apol. 109, 131 beweist die Ersetzung von Apol. 125, 184—186 durch den citierten Satz der Apologia variata vom Herbst 1531.

Seit dem Jahre 1535 hat alsdann Melanchthon, indem er dem justificare sensu forensi lediglich den Sinn des absolvere unterlegte, den Ausdruck eingeführt in seine loci, seinen vollen Inhalt aber hat derselbe, wie vorausdeutend schon Apol. 125, 184 anzeigt, erst durch das Theologumenon von der oboedientia activa vicaria gefunden. Weiterhin ist dann dieser Ausdruck justificatio usu forensi wesentlich der Anlaß dazu gewesen, daß die justificatio ein actus in foro coeli wurde, „qui cum sit extra hominem, non potest hominem intrinsece mutare" (s. oben S. 620). Schon Melanchthon erläuterte den Ausdruck später durch den Zusatz in foro Dei (s. Herrlinger, S. 51). Weit entfernt also, daß dieser Ausdruck als ein charakteristischer für die echte protestantische Rechtfertigungslehre angesehen werden muß, ist die Einführung desselben vielmehr einer der Schritte auf dem Wege, der von der genuinen Lehre der Reformatoren zu der der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts führt.

Doch was ist nun positiv die Lehre der älteren Symbole von der justificatio? Die Antwort auf diese Frage ist vor allem aus den melanchthonischen Symbolen zu holen; denn abgesehen davon, daß die Apologie die ausführlichsten Erörterungen giebt, ist es zu bedenken, daß für die theologische Entwickelung der reformatorischen Lehre Melanchthon überhaupt ungleich wichtiger ist als Luther. Nicht Melanchthon hat die Rechtfertigungslehre gefunden,

---

genauer man sie vornimmt desto deutlicher, wie fremd der Gedanke der aliena justitia imputata damals für Melanchthon war. Aus Melanchthons eigenen Gedanken kann 125, 184 kaum hervorgegangen sein.

wiederentdeckt, — das ist Luthers Verdienst, aber während Luther seine Zeitgenossen gelehrt hat recte sentire de justificatione, ist es Melanchthon gewesen, der sie angewiesen hat etiam recte loqui, — wie Brenz dies von sich gesteht (Corp. Ref. II, 510). Die Terminologie der lutherischen Theologie geht auf Melanchthon zurück.

Will man nun erkennen, welches in der Augustana und Apologie Melanchthons Ansicht ist, so gilt es ferner, den Blick lediglich auf diese beiden Schriften zu richten[1]). Es ist dies nötig, weil Melanchthon in jener Zeit mit den terminologischen Fragen für sich so wenig zum Abschluß kam, daß zeitlich ganz nahestehende Schriften wie die loci von (1533 und) 1535 andere Wahrnehmungen bieten als die beiden Symbole vom Frühjahr 1531; ja wie sehr Melanchthon die terminologischen Schwierigkeiten empfand, zeigt am deutlichsten der Umstand, daß Melanchthon im Jahre 1540 daran denken konnte, das vieldeutige justificari in dem Hauptbekenntnis der Evangelischen, der Confessio Augustana, möglichst zu umgehen[1]). So dienlich auch Vergleichungen mit

---

[1]) Das ist, wie das Folgende zeigen wird, nicht im Gegensatz zu der scheinbar widersprechenden Bemerkung von Kattenbusch gesagt („Krit. Studien zur Symbolik", 2. Art.; „Theol. Stud. u. Krit." 1878, S. 222).

[2]) Diese Beobachtung ist zwar dogmengeschichtlich ziemlich bedeutungslos, aber immerhin interessant genug, um erwähnt zu werden. In der variata hat Melanchthon außer in Bibelcitaten wie in art. VI das Wort justificari nur in art. XII aus der invariata beibehalten und nur in der ausdrücklichen Erörterung über den Begriff des justificari in art. XX es gebraucht, sonst hat er, wie das Variantenverzeichnis in den Anmerkungen des Corp. Ref. 26, 351 ff. ausweist, das Wort justificari, wo es in der invariata sich fand, in der variata stets umschrieben, so in art. IV durch consequi remissionem peccatorum et justificationem, art. XIII durch justos esse fide, im art. de potestate ecclesiastica (s. Corp. Ref. 26, 405, not. 77) durch mereri remissionem peccatorum et justificationem. Mereri remissionem peccatorum et justificationem ist in der Variata Melanchthons Lieblingsausdruck (vgl. die Varianten im zweiten Teil unter Nr. 64. 69. 71. 84. 85. 86. 91. 92). Daß das Hauptwort justificatio in Verbindung mit einem Verb wie consequi oder mereri weniger mißverständlich ist als justificari, ist leicht ersichtlich. justificari kann als Prozeß gedacht werden, consequi justificationem ist etwas Einmaliges.

der sonstigen Lehrweise Melanchthons sein können, die Frage, um die es sich handelt, darf deshalb schließlich doch nur die sein, welches die Lehrweise der symbolisch gewordenen Schriften Melanchthons ist. Die Symbole aus Luthers Hand werde ich nebenbei insoweit berücksichtigen, daß die Übereinstimmung derselben mit der melanchthonischen Lehrweise deutlich wird.

Voranzustellen ist die oft wiederkehrende Definition justificari est consequi remissionem peccatorum cf. 73, 76: „consequi remissionem peccatorum est justificari juxta illud Ps. 32, 1" und 121, 169: „non docet [doctrina adversariorum] justificationem esse remissionem peccatorum." Bei dieser grundlegenden Definition hat man sich die bekannten Erörterungen über einen negativen und positiven Teil der Rechtfertigung völlig aus dem Sinn zu schlagen. Sie haben, wie später sich beweisen wird, der Augustana und Apologie gegenüber schlechterdings keinen Sinn. Wer remissio peccatorum hat, ist frei von Sünde, also justus coram deo (cf. Apol. 220, 80), justificari ist consequi remissionem peccatorum. Nicht anders denkt Luther: „christliche Gerechtigkeit ist nichts anderes ohne allein Vergebung der Sünde" (s. Köstlin II, 445).[1])

Aus dieser allgemeinen Bedeutung des justificari erklärt es sich, daß es gelegentlich den Anschein hat, als bezeichne justificatio einen für jeden Gläubigen öfter sich wiederholenden Akt Gottes, cf. Apol. 93, 59: „semper debet in conspectu esse promissio, quod deus propter suam promissionem, propter Christum velit esse propitius, velit justificare" vgl. auch 90, 42. Vielleicht ruht auf Stellen dieser Art die Bemerkung bei Winer, 4. Aufl., herausgeg. von Ewald, S. 136, Anm. 1, die evangelische Kirche wolle nicht, daß der Akt der Rechtfertigung nur ein einmaliger sei. Doch es ist gewiß irrig, durch solchen Anschein sich bestimmen

[1]) Kattenbusch a. a. O., S. 225 nennt „die Auffassung der Lehre Luthers, daß die Rechtfertigung identisch mit ‚Sündenvergebung' sei", eine mechanische. Das ist ein wenig zu scharf geredet. Nicht die Gleichsetzung ist eine mechanische Auffassung der Lehre Luthers, sondern die Gleichung selbst kann mechanisch aufgefaßt werden. Das meint schließlich auch K. (vgl. auch Ritschl, Rechtf. u. Vers. III, § 5—16).

zu lassen. Allerdings redet die Apologie von einem initium justificationis, vgl. 72, 71 ff., allein wenn man aus Äußerungen dieser Art einen Schluß ziehen wollte wie jener bei Winer-Ewald ist, so würde man eine klare Vorstellung von dem, was für Melanchthon justificatio sei, bei dem Leser nicht zu erwecken vermögen. Zur Klarheit wird man gelangen, wenn man ausgeht von der Disposition in der ersten Hälfte des Artikels de justificatione in der Apologie, von welcher Melanchthon selbst, wie oben erwähnt ist, sagte: „principium placet et μεθοδικὸν est."

Melanchthon giebt in der Apologie nach einigen einleitenden Paragraphen die Disposition für seine Ausführung mit folgenden Worten 73, 72: „Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari (deutsch: bekehrt werden oder neu geboren) significat et justos pronuntiari seu reputari. Utroque enim modo loquitur scriptura. Ideo primum volumus hoc ostendere, quod sola fides ex injusto justum efficiat hoc est accipiat remissionem peccatorum." Dieser Disposition entsprechend wird nun in einem ersten Teile 73, 75—82, 121 gezeigt, daß wir allein durch den Glauben ex injustis efficimur justi. Thematisch wird dies 74, 78 an den Anfang gestellt: „sola fide justificamur, intelligendo justificationem ex injusto justum effici seu regenerari" und ebenso kehrt es am Schlusse 82, 117 wieder: „Hactenus satis copiose ostendimus .... quod sola fide justificemur hoc est ex injustis justi efficiamur seu regeneremur." Danach folgt 83, 1—94, 61 der Beweis für den zweiten Satz, „quod sola fide justi reputamur" [1]).

Diese Disposition hat zunächst polemischen Wert. Der erste der beiden Teile richtet sich gegen die merita de congruo im Sinn des Nominalismus (vgl. Ritschl, R. u. V. I, 138), der zweite gegen die merita de condigno vgl. Apol. 90, 41. 220, 80. 127, 196. Es kehrt aber diese Teilung so mannigfach wieder

1) Daß es den Anschein hat, als beginne schon 76, 86 der zweite der 73, 72 in Aussicht gestellten Teile, ist in der Sache selbst begründet (s. unten S. 631, Anm. 1).

in der Apologie — z. B. 64, 25f., daß man sie nicht als eine lediglich der Polemik entstammende Ausdrucksweise ansehen kann. Melanchthon muß geglaubt haben, daß im Schema dieser begrifflichen Scheidung seine Ansicht von justificatio deutlich werde. Es ist deshalb davon auszugehen: justificari ist 1) ex injustis justos effici, 2) justos reputari. Nur ist zu beachten, daß diese Definitionen die grundlegende Definition justificari est consequi remissionem peccatorum nicht aufheben, vielmehr werden wir justi eben durch den erstmaligen Empfang der remissio cf. Apol. 73, 75 — 74, 78 und gelten als justi vermöge der fortwährenden remissio vgl. 93, 59 und 92, 51: „quidquid non fit ex mandatis dei ignoscitur".

Erwägt man nun, daß das justum reputari während des ganzen irdischen Lebens dauert, daß also die justificatio in diesem Sinne nicht abgeschlossen wird [1]), so weiseu die Participia Perfecti justificati — Apol. 101, 99. 102, 103. 108, 25 — darauf hin, daß in der Apologie der Ausdruck justificari im engern Sinn beschränkt wird auf das ex injustis justos effici d. h. auf den modus conversionis [2]) oder regenerationis cf. 71, 65 und 109, 131. Man hat deshalb im Sinn der Apologie die beiden Teile der justificatio (sensu latissimo) von einander zu scheiden als justificatio (sensu strictiore) ex fide und justitia ex fide. Das Trennen und Scheiden muß aber aber noch weiter fortgesetzt werden. Das justum reputari, also Teil 2, fällt nämlich teilweise in dies Leben, anderseits erfolgt es im jüngsten Gericht. Von der justitia ex fide ist deshalb als Unterabteilung zu sondern die vita aeterna ex fide. Auch die justificatio im engern Sinn ist abermals in zwei Unterabteilungen zu zerlegen. Vergleicht mau nämlich miteinander folgende Stellen 102, 103: Corinthii a n t e a   j u s t i f i c a t i multa acceperant excellentia dona und

---

1) In diesen Zusammenhang gehört die oben S. 627 erwähnte unrichtige Bemerkung bei W i n e r - E w a l d S. 136, denn dem fortwährenden justum reputari tritt die prinzipielle justificatio als initium justificationis gegenüber (Apol. 72, 71ff.; 90, 40).

2) Über diese Gleichsetzung der justificatio mit der conversio impii wird unten Genaueres zu sagen sein.



108, 25: „opera justificatorum, qui jam sunt reconciliati, accepti et consecuti remissionem peccatorum“ und 126, 189: „Nihil possumus deo offerre nisi antea reconciliati et renati“, so zeigt sich deutlich, daß die justificatio intelligendo justificationem ex injustu justum effici seu regenerari d. h. die justificatio im engern Sinn zerfällt in die reconciliatio und regeneratio (sensu strictiore). Dies bestätigt sich vielfach: 93, 60: „imperfecta illa legis impletio non justificat id est neque reconciliat neque regenerat“; 126, 192: „fide justificemur, reconciliemur et regeneremur“; 141, 265: „fide justificemur coram deo, reconciliemur deo et regeneremur. Verwickelt wird nun die Terminologie dadurch, daß die reconciliatio, also Teil 1 der justificatio im engern Sinne, in nochmaliger Verengerung des Begriffs der justificatio mit dieser identifiziert wird, vgl. 89, 37: „justificatio est reconciliatio propter Christum“; 117, 157 und 94, 61: „reconciliatio seu justificatio“. In diesem engsten Sinne ist justificatio gebraucht z. B. 137, 245: „justificationem et vivificationem“ (vivificatio = regeneratio). Das Resultat dieser terminologischen Untersuchung läßt sich in folgendes Schema bringen:

Justificari (sensu latissimo) umfaßt:

1) justificari (sensu strictiore) = ex injustis justos effici = regenerari (sensu latiore) = converti. Dies zerfällt in
   1a reconciliari = justificari (sensu strictissimo),
   1b vivificari = regenerari (sensu strictiore);
2) justum reputari = justitiam habere ex fide. Dies zerfällt in
   2a justos esse ex fide (justitia ex fide).
   2b haeredes vitae aeternae esse ex fide.

Diese Unterabteilungen des Begriffs justificari sind aber einander nicht koordiniert. Das zeigt eine Untersuchung des Begriffs der reconciliatio. Die reconciliatio erfolgt durch die erstmalige remissio peccatorum — Apol. 74, 81, vgl. 73, 75, aber diese reconciliatio oder justificatio (sensu strictissimo) bezieht

sich nicht auf eine einzelne Sünde, sondern es ist die justificatio non certi operis approbatio, sed totius personae (101, 101), der Person, die so lange sie lebt von der Sünde nicht völlig frei wird (128, 198), d. h. es ist mit der reconciliatio das Anrecht auf stete remissio peccatorum gegeben (93, 59. 90, 42), die reconciliatio versetzt prinzipiell in den Stand des justus esse coram deo (90, 42 vgl. 44), filius dei esse (76, 86. 78, 94. 96, 75), habere accessum (75, 81), habere deum placatum (90, 42 und oft). Es ist mithin die fortwährende justitia ex fide (oben 2a) schon eingeschlossen in die reconciliatio [1]) oder erstmalige remissio peccatorum und prinzipielle acceptatio, vgl. 79, 102. Daher erklärt es sich, daß oft remissio peccatorum und reconciliatio (so 94, 61; 95, 67) oder remissio peccatorum und acceptatio (79, 102) oder endlich remissio peccatorum und justificatio (Aug. art. 17; Apol. 67, 40sq.) als Hendiadys verbunden werden, um anzuzeigen, daß die reconciliatio, acceptatio oder justificatio durch die remissio erfolgt und daß die remissio nicht eine einmalige ist, sondern eine approbatio totius personae [2]).

Da ferner die filii dei Miterben Christi sind (Apol. 135, 235), so ist auch die haereditas vitae aeternae schon mit der prinzipiellen remissio peccatorum gegeben vgl. 283, 32: „propter Christum per misericordiam donatur vita aeterna his, qui fide accipiunt remissionem peccatorum“ und 134, 233: „ad

[1]) Darauf beruht es, daß schon Apol. 76, 86 der zweite der 73, 72 in Aussicht gestellten Teile zu beginnen scheint (vgl. oben S. 628, Anm. 1).

[2]) Alle Deutungen der citierten Stellen, welche die justificatio zu etwas Besonderem neben der remissio machen, so alle diejenigen, welche zwischen der remissio als dem Negativen und der justificatio als dem Positiven scheiden, nicht minder aber diejenigen, welche wie Tittmann (de summis principiis Augustanae Confessionis, 1830, p. 28) katholisierend unter der neben die remissio gestellten justificatio die regeneratio verstehen wollen, sind unzulässig. Daß es lediglich um ein Hendiadys sich handelt, zeigt z. B. Aug. art. XX, 9, p. 16: „Principio, quod opera nostra non possint reconciliari deum aut mereri remissionem peccatorum et gratiam et justificationem (vgl. Apol. 73, 76; 121, 169 u. oben S. 627).

fidem pertinet vita aeterna", ja ebenso wie Luther (Kat. min. 381, 6 und oft) sagt auch Melanchthon, daß die fides das ewige Leben bereits besitze (Apol. 79, 100). Es sind deshalb die justitia ex fide (oben 2a) und die vita aeterna ex fide (oben 2b) mit der reconciliatio (oben 1a) so eng verbunden, daß sie als derselben subordiniert in sie mit beschlossen sind vgl. Apol. 60, 5: „pollicetur remissionem peccatorum, justificationem et vitam aeternam."

Doch wie steht es nun mit der vivificatio oder regeneratio (oben 1b)? Wie verhält sie sich zu der reconciliatio[1]), auf welche alle übrigen Modifikationen des Begriffs justificari zurückgeführt werden können.

Ehe wir diese Frage beantworten, wird es gut sein, durch

---

[1]) So viel ich sehe, paßt die Bemerkung Ritschls, daß Melanchthon den geschichtlichen Grund des Rechtfertigungsbewußtseins sich stets so vergegenwärtige, daß justificatio, reconciliatio und redemptio identische Begriffe seien (R. u. V. I, 185. 238. 240), auf die Symbole nicht völlig. So gewiß es ist, daß es für die Reformatoren wichtiger war, festzustellen, was Christi Leiden für uns bedeute, als anzugeben, welche Bedeutung es Gott gegenüber habe (vgl. Apol. 122, 176; 140, 261), so wird sich doch nicht leugnen lassen, daß redemptio terminus technicus ist für Christi geschichtliches Werk (s. Apol. 93, 58; 201, 8. Art. Smalc., pars II inscr. p. 304. Kat. min. 370, 3 inscr. art. sec.), während reconciliatio in der Regel den durch die fides justificans vermittelten Erfolg der redemptio an den Gläubigen bezeichnet. Bisweilen ist allerdings reconciliatio vom geschichtlichen Werke Christi gebraucht (z. B. 255, 23; 260, 37), alsdann aber so, daß die reconciliatio nur als gleichsam potentielle, einseitige erscheint (vgl. 68, 44 das offerre und accipere reconciliationem). Die reconciliatio erfolgt durch die redemptio und justificatio, vollendet wird sie durch letztere. Da nun eine unvollständige reconciliatio ihrem Begriff, d. h. dem Begriff der „Aussöhnung" widerspricht, so ist es dem Geist der Symbole entsprechend, die Identifikation der reconciliatio mit der justificatio aufrecht zu erhalten, die Gleichsetzung derselben mit der redemptio nicht zu betonen. Dies um so mehr, da im ersteren Falle der Begriff der reconciliatio ein ethischer ist, der an der Aussöhnung des Vaters mit seinem Kinde (vgl. Luk. 15) seine Parallele hat und deshalb mit dem Ganzen der symbolischen Anschauung harmoniert (vgl. unten), während in letzterem Falle das reconciliari sich auf der Ebene heidnischer, durch die Bibel nicht bezeugter Vorstellungen hält (vgl. namentlich Apol. 255, 23).

einen Blick auf frühere und spätere Gestalten des melanchthonischen Lehrtypus die Bedeutung dieser Frage noch klarer zu stellen.

Sehen wir zunächst auf die loci von 1535, so sagt Melanchthon hier mit wünschenswerter Klarheit, was er unter dem Titel der justificatio begreift: Corp. Ref. 21, 415 sq.: „haec sit evangelii definitio, in qua tribus membris compleri sumus beneficia evangelii propria, scilicet, quod propter Christum gratis remittantur peccata (1), quod gratis pronuntiemur justi h. e. reconciliati seu accepti (2) et haeredes vitae aeternae. Haec tria membra paullo post explicabimus. Tantum hic memineris haec propria evangelii beneficia esse, quae alioqui uno verbo justificationis comprehenduntur.“ Ganz entsprechend ist die Definition von justificatio, p. 421: „significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam“. Man sieht trotz der etwas geänderten Terminologie leicht, daß jene tria membra dieselben sind, die wir oben nach der Apologie unter justificatio im engsten Sinn subsumiert haben. Wo aber bleibt die regeneratio? Von einer Zusammenfassung derselben mit der justificatio ist in den locis keine Spur mehr zu sehen. Es heißt allerdings p. 442: „et haec ipsa justificatio semper jam novam vitam et oboedientiam secum affert“, allein terminologisch ist jeder Zusammenhang zwischen justificatio und regeneratio zerrissen. Der Ausdruck regeneratio tritt überhaupt auffällig zurück, p. 428 — und vielleicht ist dies das einzige Mal — wird er gebraucht für die renovatio, welche der heilige Geist in denen wirkt, welche in dem certamen conscientiae durch den Glauben getröstet d. h. gerechtfertigt werden. Den Worten nach findet sich hier also lediglich das aus der späteren Dogmatik hinlänglich bekannte Nebeneinander von justificatio und donatio spiritus. Und Melanchthon ist sich bewußt, dieses Nebeneinander statuiert zu haben, vgl. 458: „primus gradus libertatis christianae est, quod non propter legem sed propter Christum donantur remissio peccatorum et imputatio justitiae . . . secundus gradus est donatio spiritus sancti, quo credentes vivificantur . . . . Pertinet autem hic gradus ad superiorem

nec ab eo divelli debet, sed docendi caussa discerno, ut in tali enumeratione magis conspici varietas beneficiorum Christi possit et discamus uti utroque beneficio." Absichtlich also hat Melanchthon den in der Apologie vorliegenden engern terminologischen Zusammenhang zwischen justificatio und regeneratio gelockert. Dazu paßt es, daß Melanchthon hier in den locis von 1535, in denen auch, wie oben erwähnt, die Bezeichnung des Wortes justificare als eines verbum forense sich einstellt, und ebenso schon in den Vorlesungen von 1533 pronuntiari justum als eigentlich technische Umschreibung für justificari gebraucht.

Blicken wir nun andererseits zurück auf die der Augustana und Apologie vorangehenden Äußerungen Melanchthons. Herrlinger hat richtig hervorgehoben (S. 7), daß die theologica institutio Ph. Mel. in ep. Paul. ad Rom. Corp. Ref. 21, 49 sqq., die jedenfalls älter ist als Luthers kleiner Kommentar zum Galaterbrief (1519), noch ganz den augustinisch-katholischen Begriff von gratia hat, vgl. p. 53: „sic oportet contrarium quendam affectum in pectoribus nostris creari ... hic affectus meritus est per Christum et gratia dicitur." Allerdings hätte Herrlinger es mehr betonen dürfen, daß schon hier gesagt ist, auf die confessio, daß das Gewissen nicht durch irgendwelche Werke, sondern nur durch die gratia peccatum abolente beruhigt werde, sei die Kirche gegründet (a. a. O., S. 55), allein es ist doch richtig, daß der eigentümlich reformatorische Begriff von gratia = favor erst in den locis von 1521 und ihrem von Melanchthon nicht autorisierten Vorläufer, der lucubratiuncula klar durchdringt, s. Corp. Ref. 21, 35 u. 158. Infolge dieser nun durchbrechenden Erkenntnis tritt es schon hier — mehr als Herrlinger S. 8 f. erkennen läßt — hervor, daß das justificari gratis zunächst ein göttliches Urteil über den Menschen ist, cf. lucubr. p. 35: „principium humanae justificationis est promissio. Et justitia nostra est quaedam reputatio divina, cum credit homo peccatum suum abolitum esse per Christum .... et jam homo, cum haec credit, justus est et habet spiritum instaurantem" und p. 38: „si confidit homo in Christum

acceptatur et justificatur coram deo, cf. loci 1521, p. 159 justificamur ... cum resuscitamur verbo gratiae", allein es ist doch entsprechend dem Gegensatz zwischen der justitia operum und der justitia cordis, wecher das Ganze beherrscht, der Ausdruck justificari selbst vorwiegend an der sogenannten ethischen Bedeutung der fides als der interna justitia orientiert. Daß die justificatio remissio peccatorum sei, dies wird, wie Herrlinger (S. 9) mit Recht bemerkt, mit dürren Worten noch nicht gesagt.

Es ist nun leicht ersichtlich, daß die Augustana und Apologie wie zeitlich so auch ihrem Charakter nach zwischen den locis von 1521 und denen von 1535 ihre Stellung haben. Die Apologie bezeichnet ein Übergangsstadium in Melanchthons Entwickelung, wie Herrlinger (S. 10) sagt. Je genauer man dies erkennt, destomehr könnte man versucht sein, hinsichtlich der Apologie auf Melanchthon sein eigenes Wort an Brenz anzuwenden: „tu haeres in imaginatione Augustini" Corp. Ref. II, 501. Allein jener Brief an Brenz widerspricht in keiner Weise dem in der Apologie Gesagten, und in der nach diesem Briefe redigierten Oktavausgabe der Apologie ist das Verhältnis zwischen justificatio und regeneratio noch dasselbe wie in der invariata desselben Jahres. Und wenn auch für Melanchthon die Apologie ein Übergangsstadium bezeichnet, so folgt daraus doch keineswegs, daß die Darstellung dessen, was lutherische Kirchenlehre ist, über die Augustana und Apologie hinweg flugs zur Konkordienformel überzugehen hat. Dazu würde nur dann ein Recht vorliegen, wenn der Lehrbegriff der Apologie seinem eigenen Charakter noch sich als unfertig auswiese. Hierüber kann nur ein näheres Eingehen auf die Lehrweise der Apologie entscheiden. Wir kehren also zu der Frage zurück, wie in der Apologie die reconciliato oder justificatio im engsten Sinne und die unter der justificatio im weitern Sinne beschlossene regeneratio zu einander sich verhalten.

Die Formula Concordiae sagt hierüber epit. 585, 8: „et quando pro vocabulo justificationis vocabula regenerationis et vivificationis usurpantur (quod in Apologia Augustanae confessionis factum est) sunt ea in illo superiore sensu

[scil.: absolvere a peccatis] accipienda. Nam alias eae voces de hominis renovatione intelligendae sunt, quae a fidei justificatione recte discernitur." Diese Worte sind ein wunderbares Gemisch von Wahrem und Falschem. Die erste Hälfte des citierten Satzes ist richtig, die zweite aber beweist, daß die Theologen der Konkordienformel bereits unfähig waren, den rechten Sinn der Apologie zu verstehen. — Der erste Satz ist richtig: denn wenn in der Apologie das justificari definiert wird als ex injusto justum effici seu regenerari (74, 78), so soll dies die grundlegende Definition justificatio est remissio peccatorum, wie bemerkt, nicht aufheben vgl. 73, 72: „fides .. ex injustis justos efficiat hoc est accipiat remissionem peccatorum." Nein, gerade das ist der Sinn der Gleichung justificari = justum effici = regenerari, daß die regeneratio mit der remissio identificiert wird: indem wir die remissio peccatorum erlangen, wird nicht nur unser Verhältnis zu Gott ein anderes, sofern wir von Gott für gerecht erklärt, aus filiis irae justi und accepti werden, nein eben durch dies justum pronuntiari, eben durch die remissio wird auch unser Herz gewandelt, die remissio ist — diese Gleichung verstand die Formula Concordiae nicht mehr — die regeneratio oder renovatio [1]). Sehr deutlich hatte Melanchthon dies gelegentlich ausgesprochen in derjenigen Fassung der ersten Hälfte des Artikels de justificatione, die er noch während des Druckes umarbeitete Corp. Ref. 27, 470: „Est igitur

---

[1]) Gut Heppe, Die Dogmatik u. s. w. II, 274: „Die Rechtfertigung ist daher, indem sie ihrem innersten Wesen nach ein justum pronuntiari ist, eben dadurch ein ex injusto justum effici." Leider weiß Heppe diesen richtigen Satz nur durch die mystisch klingenden Worte der Reformatoren zu erläutern, die auch bei Osiander ihre Stelle haben könnten (s. S. 265 bei not. 5 und 267 bei not. 10). Auch Kattenbusch, obwohl er sonst den Andeutungen Ritschls (R. u. V. I, 190) folgend die Kluft zwischen den Zweckbestimmungen der katholischen und protestantischen Rechtfertigungslehre und demgemäß auch die zwischen Heiligung und Rechtfertigung im protestantischen Systeme ungebührlich (s. unten) erweitert, sagt richtig S. 240: Ja wir erkennen hier, daß von Gott her die Rechtfertigung die Grundlage unserer sittlichen Kraft ist.

haec tertia ratio (für die justificato ex fide): justificatio est regeneratio [1]), et Christus docet Joh. 3 nisi quis renatus fuerit etc. Non enim facimus legem nisi justificati et renati. Regeneratio autem proprie et formaliter fit fide" und noch deutlicher ibid. 468: „constat remissionem peccatorum in nobis esse justificationem et regenerationem . . . nam remissio peccatorum in nobis ita intellegi debet, quod pavorem conscientiae et aeternam mortem vinci oporteat in cordibus nostris." Doch gebraucht man den Hinweis auf jene kassierten Bogen nicht. Auch in der Apologie des Konkordienbuches (74, 79) ist es implicite sehr deutlich gesagt, daß remissio und gratiae infusio una mutatio seien, und auch Luther verbindet Art. Smalc. art. XIII, 2, p. 336 Glauben, Verneuerung und Vergebung der Sünden und erläutert diese Verbindung in den vorangehenden Worten durch die Bemerkung, daß wir durch den Glauben ein ander neu rein Herz kriegen.

Es ist demnach im Sinne der Symbole die S. 632 aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis zwischen der justificatio oder reconciliatio und der regeneratio kurz dahin zu beantworten: justificatio est regeneratio.

Diese Antwort bedarf aber noch erläuternder Näherbestimmung. Um diese zu geben, knüpfe ich an an die Ausführungen Ritschls, R. und V. III, § 25, S. 158—170, vgl. 556ff. Ritschl hat in diesem gänzlich umgearbeiteten § 25, wie ich erst nachträglich bemerkt habe, das Problem, welches die Terminologie der Apologie dem Dogmenhistoriker aufgiebt, nicht nur schärfer ins Auge gefaßt, als es bisher geschehen ist, sondern er hat auch hier wie andeutend schon I, S. 348 die Lösung desselben im Wesentlichen schon gegeben.

Wenn ich trotzdem hier zunächst gegensätzlich an Ritschl anknüpfe, so geschieht dies nur, um durch den Widerspruch inbezug

1) Hier findet das Citat der Form. Conc. 686, 19, das wörtlich in der editio princeps der Apologie nicht nachweisbar ist, verbotenus seine Bestätigung. Doch wird man eine Bekanntschaft der F. C. mit den sex plagulis deletis nicht annehmen dürfen, muß vielmehr das Citat der F. C. wohl für ein ungenaues aber sinngetreues ausgeben.

auf einige allerdings nicht unwichtige Einzelheiten, hinsichtlich deren Ritschls Darstellung eine Berichtigung wünschenswert erscheinen läßt, das Ganze desto sicherer zu stellen.

Ritschl meint, es sei die Gleichsetzung von justificatio und regeneratio in das Licht des zwischen der ersten und zweiten Tafel des Gesetzes gemachten Wertunterschiedes zu stellen, die zu der regeneratio gehörigen nova opera (Apol. 134, 228) seien nur zu verstehen als die Fälle des Gottvertrauens und der Geduld, denen die tentationes gegenüber stehen. Mit Hilfe dieser durch zahlreiche Äußerungen Melanchthons nahe gelegten Exegese vermag Ritschl auch angesichts des Satzes Apol. 134, 228: „ideo justificamur, ut justi bene operari et oboedire legi incipiamus“ es aufrecht zu erhalten, daß der Abstand zwischen dem evangelischen und katholischen Begriff der justificatio darauf zurückzuführen sei, daß dieser die sittliche Leistungsfähigkeit des bisherigen Sünders, jener die religiöse Qualität desselben erklären soll. Diese Bestimmung des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus ist nun zwar keineswegs mit dem oben S. 619 ff. zurückgewiesenen — justum efficere und justum pronuntiare — zusammenzuwerfen, denn Ritschl hebt es gerade hervor, daß das justum pronuntiari zugleich die Herstellung der religiösen Qualität im Sünder ist und in diesem Sinne ein justum effici. Allein dennoch scheint mir auch diese Formulierung der konfessionellen Lehrdifferenz dem Gewicht der Gleichsetzung von justificare und regenerare nicht völlig gerecht zu werden.

Auch erspart sie dem reformatorischen Lehrbegriff nicht den Vorwurf der Gespaltenheit, zu dem die Einzwängung desselben in das Schema eines Gegensatzes zwischen justum effici und justum pronuntiari Veranlassung gab vgl. oben S. 620. Denn dieselbe Kluft, die in der späteren Dogmatik zwischen justificatio und renovatio befestigt ist, thut sich bei dieser Auffassung des symbolischen Lehrbegriffes zwischen der ersten und zweiten Tafel des Gesetzes, zwischen der religiösen regeneratio und der sittlichen renovatio auf. Hält doch auch Ritschl, wenn man annehmen darf, daß er nicht unabsichtlich im ersten Bande die III, S. 162 Anm. besprochene Stelle Apol. 134, 228 außer Acht gelassen

hat, trotz Apol. 134, 228 es noch jetzt aufrecht, daß die Darstellung Luthers und Melanchthons sich niemals auf die Erwägung erstrecke, daß auch in der Rechtfertigung als solcher eine Abzweckung auf die Wiedergeburt und auf die Erfüllung des Gesetzes durch den Gläubigen nachgewiesen werden muß, wenn der Zusammenhang der Lehre ein geschlossener sein soll — s. I, 190. Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Beurteilung der Lehrweise der Reformatoren erregt zunächst der Umstand, das Apol. 134, 228 keineswegs allein steht, sondern bei Luther wie bei Melanchthon Parallelen hat, denen gegenüber die von Ritschl III, 162 Anm. geübte Exegese sich als unzureichend erweisen dürfte. Sodann wird ein Eingehen auf den Begriff der regeneratio die von Ritschl a. a. O. für geboten erachtete Beschränkung dieses Begriffs als unnötig erscheinen lassen.

Was das Erstere betrifft, so läßt es sich vielleicht schon gegenüber der von Ritschl selbst I, 167 citierten Stelle Luthers, welche besagt, daß die Glaubensgerechtigkeit zum Zweck der Werke gegeben werde, nicht aufrecht erhalten, daß unter den „Werken" nur die verschiedenen Funktionen des Glaubens zu verstehen seien und nicht auch die opera der zweiten Tafel. Unmöglich aber scheint diese Interpretation angesichts der bei Frank, Theol. d. Konkordienformel II, 361 citierten Stelle der Kirchenpostille E. A. 14, 154: „wir richten das Gesetz auf d. i. eben darum lehren wir den Glauben, damit das Gesetz erfüllt werde." Und Luther sprach so nicht nur zur Zeit des antinomistischen Streites, schon im großen Katechismus (488, 2) beginnt er die Erklärung des zweiten Hauptstückes mit folgenden Worten: „Darauf folget nu billig der Glaube, der uns fürträgt alles, was wir von Gott gewarten und erfahren müssen, und aufs kürzeste zu reden, ihn ganz und gar erkennen lehrt. Welches eben dazu dienen soll, daß wir dasselbige thun können, so wir lauts der Zehen Gebote thun sollen." Auch bei Melanchthon liegt die Sache nicht anders. Ich citiere zunächst diejenige Stelle, welche unter den mir bekannten am deutlichsten redet: dispositio orationis in ep. Pauli ad Romanos anni 1529 Corp. Ref. 15, 460: immo

ideo justificati estis, ut bene operemini. Ut si quis hoc modo argumentetur: labor non prodest aegroto, ergo etiam curatus nihil agam. Respondendum erit per inversionem ex causa finali: immo curatus es, ut deinceps labores" und lasse einige andre folgen, die im Lichte der ersteren gleichfalls imstande sind die Reformatoren vor dem Tadel zu schützen, den Ritschl (I, S. 190) ausspricht: Apol. var. edd. 2—4 d. i. 1531 8° bis 1559, Corp. Ref. 27, 521: „Fides autem justificat, quandocunque et quocunque tempore apprehendunt eam homines . . Et qui hanc fidem consecuti sunt, hi renati sunt, ut bene operentur, ut legem faciant; loci 1533 Corp. Ref. 21, 308: Item evangelium praedicat poenitentiam [1]) requirit igitur oboedientiam erga legem. Et justificamur, ut nova et spirituali vita degamus", ähnlich loci 1535 a. a. O. p. 429.

Allein es wäre denkbar, daß in diesen und ähnlichen Stellen katholische Reminiscenzen wirksam gewesen wären. So wenigstens müßte man diese Sätze beurteilen, wenn die sonstigen Äußerungen der Reformatoren dazu nötigten, den Begriff der regeneratio auf die Herstellung der religiösen Qualität in dem Sinne zu beschränken, daß die sittliche Leistungsfähigkeit in gewissem Sinne in einem Gegensatz zu ihr gedacht werden könnte (vgl. Ritschl, R. u. V. III, 162). Es wird daher ein Eingehen auf den Begriff der regeneratio nötig sein.

Dieser Begriff erhält sein Licht durch die reformatorischen Aussagen über die Erbsünde. In diesen tritt es nun allerdings deutlich hervor, daß die Reformatoren einen Wertunterschied machen

---

[1]) Diese schon in der symbolisch gewordenen Apologie vorliegende (71, 62: 165, 30; 185, 25) von Melanchthon und den Philippisten stets festgehalten, aber auch von andern recipierte (vgl. Heppe, Die Dogmatik u. s. w. II. 250. 256) an Luk. 24, 47 sich anlehnende Erweiterung des Begriffs Evangelium ist gewiß kein glücklicher Griff, aber ein so bedeutsamer Versuch zu einer Systematisierung der evangelischen Anschauung, daß die spätere Opposition gegen diesen error Philippi nicht nur ein Zeichen ist von dem Gnesioluthertum der Opponenten, sondern zugleich ein Beweis dafür, daß jene Epigonengeneration sich an das Kleine hielt, weil sie im Großen nichts vollbringen, einen wirklich großen, umfassenden Gedanken nicht mehr verstehen konnte.

zwischen der ersten Tafel des Gesetzes und der zweiten (Ritschl, R. u. V. III, 160) Apol. 61, 8. 83. 10, 53, 16 f. und es ist zweifellos richtig, was Ritschl a. a. O. ausführt, daß das Wesen der Erbsünde, der „rechte größte Jammer" an ihr (Apol. 52, 8), das non posse timere deum, deo credere etc, also der religiöse Defect des natürlichen Menschen ist. Allein es scheint mir, als ob Ritschl auch hier die letzten Konsequenzen dieser Anschauung noch nicht aufgedeckt, dem Sittlichen neben dem Religiösen noch eine zu große Selbständigkeit gelassen habe, wenn er sagt, daß Luther und ebenso Melanchthon die widersittliche Art der Sünde der widergöttlichen unterordne. Die concupiscentia ist trotz der „et" und „quoque" Apol. 53, 14 und oft, die der Polemik ihren Ursprung verdanken, in keiner Weise ein zweites neben oder auch unter dem non posse timere, vielmehr ist sie als conversio ad carnalia ebenso lediglich die Erscheinungsform der aversio a deo, des non posse timere, wie die fiducia in deum die Bethätigung der conversio ad deum ist — vgl. Apol. 54, 24: „aegra natura, quia non potest deum timere et diligere, deo credere, quaerit et amat carnalia. Aug. XX, 38 p. 19". Vor Menschen mag das Merkmal einer äußerlichen Legalität einen Unterschied zwischen den Werken machen, — Gott siehet das Herz an, die interior immunditia (Apol. 53, 12) ist es, die für sein Urteil den Charakter des Sündlichen ausmacht. Und deshalb gilt es in diesem Zusammenhange durchaus nicht, daß der natürliche Mensch die zweite Tafel des Gesetzes erfüllen könne. Es ist dies stets nur *διαλεκτικῶς* und, wo genau geredet wird, nur mit Einschränkungen wie [ratio] utcunque efficere potest (Apol. 61, 8) gesagt und ist gemeint eben als Urteil der ratio des natürlichen Menschen; der erleuchtete Sinn des Wiedergeborenen erkennt es, daß caro peccat etiam cum externa opera civilia facimus Apol. 65, 33 vgl. 35 [1]). Es ist also die widersittliche Art der Sünde nicht nur der widergöttlichen untergeordnet, son-

1) cf. loci 1521, p. 172: „Fit autem odio et contemptu dei quidquid non fit fiducia misericordiae et bonitatis dei."

dern für die Anschauung der Reformatoren ist die Beachtung des widersittlichen Charakters der Sünde völlig absorbiert von der Beurteilung der Sünde gemäß ihrer widergöttlichen Art. Allen auch äußerlich illegalen Handlungen liegt das non posse timere deum als Ursache zugrunde, und selbst die äußerlich ehrbaren opera civilia sind peccata wegen der im non posse timere bei dem natürlichen Menschen vorhandenen interior immunditia. Lediglich in dem religiösen Defectus, in der aversio a deo (Aug. XIX) liegt die totale Korruption der menschlichen Natur, welche wir Erbsünde nennen; die widersittliche Art des natürlichen Menschen ist nur ein Krankheitssymptom, nicht die Krankheit selbst. Sehr deutlich läßt sich dies machen mit Hilfe eines, soviel ich weiß, in Vergessenheit geratenen Bildes der deutschen Apologie 54, 19. Diese Stelle spricht von dem göttlichen Ebenbilde im Menschen und vermeidet dabei das Bedenkliche, das diesem Bilde anhaftet, wenn man bei seiner Erklärung bewußt oder unbewußt von der sinnlichen Vorstellung eines plastischen Bildes ausgeht, wie Gen. 1, 26 f. und 2, 7 es allerdings nahe legt. Ein plastisches und ebenso ein gemaltes Bild steht seinem Original so selbständig gegenüber, daß es bestehen kann, auch wenn das Original aus seiner Nähe gerückt wird. Anders ist's mit dem Spiegelbild. Von dieser sinnlichen Vorstellung geht Melanchthon a. a. O. aus: die ersten Menschen waren nach dem Bilde Gottes geschaffen, weil sie offen waren für ihn, weil sie „ein fein fröhlich Herz hatten gegen Gott“, so daß Gottes Klarheit sich in ihnen spiegelte. Ist der Mensch nicht offen für Gott, so ist er offen für die Welt: quia non potest deum timere, quaerit et amat carnalia, gleichwie ein Spiegel, der gen Himmel gekehrt dessen Klarheit widerstrahlt, wenn man ihn umwendet, nur Irdisches abspiegeln kann.

Von hier aus ergiebt sich ganz von selbst der Begriff der regeneratio. Es ist recht, sie wird zunächst auf die Herstellung der religiösen Qualität des posse timere etc., auf die Erfüllung des ersten Gebotes bezw. der drei ersten Gebote bezogen (vgl. Ritschl, R. u. V. III, 159 ff.) und zwar nicht nur in der Apologie, sondern auch in anderen theologischen Darstellungen Me-

lanchthons [1]), ja man muß sagen, daß die opera der zweiten Tafel leicht wie nachgeschleppt erscheinen, wenn von der nova oboedientia die Rede ist (vgl. Apol. 83, 4). Allein dies kommt nur daher, daß die opera secundae tabulae eine selbständige Bedeutung überhaupt nicht haben. Wenn gesagt wird, daß der Glaube die bona opera zur justitia mache (Apol. 109, 131), so ist dies ja nicht so zu verstehen, als ob er eine die Unvollkommenheit der Werke mechanisch ergänzende Kraft besäße, nein er kommt dabei in Betracht als die der interior immunditia entgegengesetzte justitia cordis. Die Sittlichkeit ist also nicht nur der Religion untergeordnet, sondern völlig in ihr aufgegangen. Unübertrefflich sagt dies ja Luthers Erklärung der 10 Gebote, nicht minder schön hat Melanchthon es auszudrücken gewußt, wenn er schreibt loci 1521, p. 181: „Fides non potest non effundere se, quin in omnibus creaturis deo cupidissime serviat ut pio patri pius filius“ cf. ibid. p. 167: „Haec fiducia bonae voluntatis dei spargitur in omnem vitam in omnia opera in omnes tentationes corporales et spirituales“ und p. 175: „Huc illud pertinet, quod supra dixi, fidem spargi in omnes casus vitae mortisque nostrae, quod nulla creatura recte utamur nisi per fidem etc.“

An diesen Gedanken mag es nun mangelhaft erscheinen, daß die Möglichkeit eines Zusammenseins von fides und mala opera nicht ausdrücklich als undenkbar erwiesen ist. Es fehlt dieser Nachweis nicht völlig, und in anderem Zusammenhange werden wir unten auf ihn hinweisen können. Hier sei es gestattet, die Unmöglichkeit dieses gedachten Falles vorauszusetzen. Unter dieser Voraussetzung ist das Beschlossensein, ja das Aufgehen des Sittlichen im Religiösen, das bei Luther und Melanchthon soeben zu konstatieren war, von einer Schwierigkeit nicht gedrückt, und es ist also über den Begriff der regeneratio zu sagen, daß derselbe zwar zunächst, ja man kann sagen lediglich, die Herstellung der religiösen Qualität des posse timere deum etc. be-

1) Zu dieser kleinen Berichtigung der Darstellung Ritschls scheint mir loci 1533 (C. R. 21, p. 313) und loci 1535 (ib. p., 393 sq.) zu nötigen.

zeichnet, daß also die ihr korrespondierenden nova opera zunächst, ja man kann sagen lediglich, die Funktionen des Glaubens sind, die sich aus der Weltstellung des Gläubigen ergeben, allein alle Werke des Gläubigen sollen Funktionen des Glaubens werden, der Glaube soll Gott in omnibus creaturis servire, cf. loci 1521, p. 222: „Ex amore dei nascitur et proximi amor, cum deo in omnibus creaturis servire cupimus.“ Es scheint demnach die Beschränkung, welche Ritschl der Gleichung justificatio est regeneratio anheftet, unnötig zu sein. Die justificatio oder regeneratio ist mehr als die „conditio sine qua non der sittlichen Thätigkeit des Menschen“ (Ritschl, R. u. V. III, 33 ff.). Die Rechtfertigung hat eine direkte Beziehung auf die sittliche Aufgabe des Christen, sofern die sittlichen Leistungen an die übrigen Menschen als ein servire deo in creaturis aufgefaßt werden.

Infolge dieses Verhältnisses zwischen justificatio und regeneratio ist der Zusammenhang der symbolischen Lehrweise der denkbar geschlossenste: der Mensch hatte durch die aversio a deo die justitia originalis verloren und beharrt im Zustande des widergöttlichen, auch in widersittlichem Thun sich zeigenden non posse timere deum, bis er gratis justificatus propter Christum die verlorene religiöse Qualität wiedererlangt, um sodann in all seinem Thun ein justus sein zu können (Justificamur, ut justi bene operari incipiamus). Nicht die Sündenvergebung ist das Endziel der Wege Gottes, sondern dies, daß Christus sich darstelle eine Gemeinde, die da herrlich sei u. s. w. (Eph. 5, 27).

Gegen diese Auffassung der Rechtfertigungslehre habe ich mancherlei Einwendungen zu gewärtigen. Ein Eingehen auf dieselben wird Gelegenheit geben, die aufgewiesenen Gedanken im einzelnen näher zu erläutern.

Der nächstliegende Einwurf ist gewiß der, dies als reformatorische Lehre ausgeben sei nichts anderes, als dieselbe in Anlehnung an katholische Reminiscenzen, die sich bei den Reformatoren finden, zurückschrauben auf den Standpunkt des Katholicismus. Nicht nur diejenigen werden so urteilen, die jede Gleichsetzung von justificatio und regeneratio als unprotestantisch ansehen, — auch Ritschls Formulierung des konfessionellen Gegensatzes zwischen

Katholicismus und Protestantismus läßt dies Urteil begründet erscheinen. Wie steht es nun mit diesem Einwand?

Ist der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus zu suchen in dem Gegensatz zwischen justum efficere und justum pronuntiare, ja ist er zu suchen in dem Gegensatz zwischen einer direkten oder einer indirekten Beziehung der justificatio auf die bona opera, dann sind bei Melanchthon und auch bei Luther sehr störende Reminiscenzen an den Katholicismus stets wirksam geblieben. Allein ich möchte es wagen, inbezug auf diesen Punkt nicht nur der gewöhnlichen Anschauung, sondern auch der Darstellung Ritschls zu widersprechen. Formell besteht, scheint mir, ein Unterschied zwischen der katholischen Justifikationslehre und der protestantischen nicht. Wir meinen in der That, mit unserer Rechtfertigung dasselbe erreichen zu können, was die Katholiken mit ihrem Begriffe ausdrücken, denn auch wir erkennen in der justificatio die Verleihung der Fähigkeit zu sittlichem Thun [1]).

Um dies zunächst historisch zu beweisen, berufe ich mich nicht wieder nur auf die Gleichsetzung von justificatio und regeneratio und auf die wiederholt ausdrücklich ausgesprochene Behauptung einer Zweckbeziehung zwischen bona opera und justificatio, sondern führe zwei andere den Symbolen entnommene Stellen an, welche mir völlig beweisend zu sein scheinen. Apol. 82, 116 sagt Melanchthon: „et quia sola haec fides accipit remissionem peccatorum et reddit nos acceptos deo et affert spiritum sanctum" — oder, wie die variata die letzten 4 Wörter ändernd besser [2]) sagt: „et reddit conscientias pacatas et tranquillas — rectius vocari gratia gratum faciens poterat, quam effectus sequens videlicet dilectio", es wird hier also die fides justificans völlig parallelisiert mit der infundierten

[1]) Ein fundamentaler Unterschied ist es, daß die direkte Beziehung der justificatio auf die bona opera im Katholicismus im Licht der Anschauung von der Notwendigkeit meritorischer Leistungen steht. Die justificatio ermöglicht dem Menschen sich merita zu erwerben (vgl. Ritschl, R. u. V. I, 108). Doch ist dieser Unterschied hier formell gleichgültig.

[2]) Besser, weil deutlicher (vgl. das unten S. 652f. über die donatio spiritus sancti Ausgeführte).



gratia gratum faciens. Das zeigt doch, daß der Spielraum der protestantischen Rechtfertigungslehre kein anderer ist als derjenige der katholischen. Ebenso unmißverständlich redet Luther, wenn er im Kat. maj. 497, 40 die verschiedenen Glieder des dritten Artikels so anordnet, daß er die Kirche, die remissio, die resurrectio und die vita aeterna als Mittel der Heiligung dem ersten Gliede „ich glaube an den h. Geist“ unterordnet, indem er erläutert: „ich glaube, daß mich der heilige Geist heilig machet. Womit thut er aber solches?“ Antwort: „Durch die christliche Kirche, Vergebung der Sünden u. s. w.“ Auch hier ist die remissio mit der gratia gratum faciens auf eine Stufe gerückt. Formell besteht also ein Unterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Justifikationslehre nicht. Aber wo liegt der sachliche Gegensatz beider mit einander in so scharfen Konflikt geratenen Lehren? Ein Eingehen auf den Sinn der beiden letzten Symbolcitate wird dies zeigen. Es wäre eine schlechte Interpretation der fraglichen Stellen, wenn man die remissio als ein Mittel der Heiligung auffassen wollte, insofern sie die Krücke ist für den Lahmen, nein sie ist als im Glauben ergriffene wirklich ein Heilmittel. Es mag paradox sein, daß der Glaube, der von Werken nichts wissen will, allein auf die gratuita remissio sich verläßt, aller guten Werke Mutterschoß sein soll (Aug. XX, 30, p. 18), allein unter der Voraussetzung, die unten bewiesen werden soll, daß naturnotwendigerweise äußerlich illegale Werke mit der fides nicht verbunden sein können, ist diese Lehrweise durchaus verständlich. Es ist in der Welt eben nichts gut als ein guter Wille [1]), wirklich gute Werke müssen völlig selbstlos und mit fröhlichem Herzen geschehen. Von dem egoistischen Eudämonismus aber, überhaupt von der Rücksicht auf das eigene Ich wird man nur frei, wenn man der gratuita remissio in und vor allem Handeln sich bewußt ist. Und darum ist die remissio ein Mittel der Heiligung. Pietistisch-katholische Selbst-

---

[1]) cf. loci 1521 C. R. 21, p. 180: „Recepta etiam vulgo in scholis sententia est, et communis naturae sensus docet nullam esse bonitatem operis praeter adfectum.“

quälerei ist ein sehr gefährliches Heiligungsmittel, denn gar leicht macht sie für immer eine Naivität des Handelns unmöglich, indem sie das Herz in das Netz selbstbeobachtender Reflexionen verstrickt. Das einzige Mittel zur rechten Heiligung des Herzens ist, so wunderbar dies auch klingen mag, kein anderes als dies, immer tiefer sich hineinversenken in das gratis accipere remissionem peccatorum: der h. Geist heiligt uns durch die Vergebung der Sünden [1]). Dem entsprechend ist auch die zwischen der justificatio und den bonis operibus statuierte Zweckbeziehung zu verstehen. Die Aussage justificamur, ut justi bene operari ... incipiamus soll die andere nicht aufheben, daß die Rechtfertigung erfolgt zum Zweck der Gewissensberuhigung der Gläubigen und daß die vita aeterna unmittelbar durch sie gegeben ist. Allein die Gewissensberuhigung und die donatio vitae aeternae werden wiederum Mittel zur Erfüllung des Gesetzes [2]). Es ist auch im Sinne Luthers und Melanchthons weit richtiger, mit Stephan Prätorius zu sagen, die Seligkeit sei notwendig zu guten Werken, als mit Major zu behaupten, daß gute Werke notwendig seien zur Seligkeit, vgl. Apol. 79, 100: „Eadem fides vivificat, quia haec fides parit in corde pacem et gaudium et vitam aeternam."

Wo liegt nun hier der sachliche Gegensatz zum Katholicismus? Duns Scotus mag es uns lehren. Er leugnet wie alle Katholiken [3]), daß die remissio peccatorum mit der reellen Justifikation

[1]) Vgl. Ritschl, R. u. V. I, 158: „Luther bedarf dieser doppelten Bedeutung des Glaubens auch deshalb, um den sittlichen Leistungen des Wiedergeborenen die Unbefangenheit zu sichern, deren Abwesenheit das Streben nach Werkgerechtigkeit bezeichnet." Vgl. auch Melanchthons paradoxes Wort: „Non potest non praestari dekalogus abrogata lege" (loci 1521, C. R. 21, p. 199) und die schöne Stelle über Apg. 15, 9 ebend. p. 166 sq.

[2]) Wollte man deshalb die im Protestantismus vorliegende Zweckbeziehung der justificatio auf die bona opera eine indirekte nennen, so würde gegen diese Verwendung des Begriffes nichts einzuwenden sein. Und Erwägungen dieser Art sind offenbar für Ritschl mitbestimmend gewesen.

[3]) Thomas v. Aquino hat nur einen vergeblichen Anlauf zu einer anderen Lehrweise genommen (s. Ritschl, R. u. V. I, 93 u. 101).



zusammenhänge, er leugnet es, weil die Schuld keine wirkliche Veränderung im Menschen sei, sondern nur eine ideelle Relation in dem Objekt, das Gott gewollt habe (Ritschl, R. u. V. I, 100). Duns ist hier ein Schüler Augustins. Auch diesem fehlt der Begriff der Schuld im religiösen Sinn, Schuld ist ihm Strafverpflichtung, das Verfallensein an den Teufel, vgl. Dorner, Augustinus S. 134 ff. Wo diese Auffassung allein gilt, da ändert die remissio an dem Menschen nichts. Die Veränderung muß dann mit Hilfe physischer Kategorieen dargestellt werden. Hier liegt die Wurzel des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus. Der Katholicismus beurteilt den Menschen nur als Naturwesen, vergißt es, daß der Mensch vor anderen Kreaturen Gottes das voraus hat, daß er eine ethische Persönlichkeit sein soll, läßt es außeracht, daß der Mensch ein Kind Gottes zu sein erschaffen ist und dieses ist bzw. zu sein aufhört, je nachdem sein ethisches Verhältnis zu Gott sich gestaltet. Dem Katholicismus steht hinter dem sittlichen Wesen des Menschen die Natur, dem Protestantismus ein religiöser Defekt, die Erbsünde, bzw. eine religiöse Tugend (virtus Apol. 103, 106 f.), die fides. Die verschiedenen Begriffsbestimmungen der gratia und der fides und die verschiedene Gestaltung der Justifikationslehre sind letztlich durch diesen Unterschied bedingt. Denn der Wiederherstellung der religiösen Qualität des posse timere kann der Mensch unmittelbar sich bewußt werden [1]), ja er hat sie nicht, wenn er nicht weiß, daß er sie hat. Darum ruht für uns die Heilsgewißheit lediglich auf der fides. Eine infusa qualitas physischer Bestimmtheit dagegen kann der Mensch erst fühlen, wenn sie wirksam wird in den bonis operibus, darum muß der Katholik sich guter Werke bewußt sein oder auf Heilsgewißheit verzichten [2]).

---

1) cf. loci 1521, C. R. 21, p. 189: „Scire-ne possumus, an spiritum dei conceperimus in pectore nostro? Respondeo ... sentit quisque, num timeat deum, num credat deo."

2) Hieraus erhellt, wo das Katholische im Osiandrismus lag. Nicht in der Gleichsetzung von justificatio und regeneratio. Je deutlicher Osiander die prinzipielle regeneratio von dem Prozeß der sanctificatio unterscheidet (vgl.



Keineswegs also liegt in der Gleichsetzung von justificatio und regeneratio ein katholisierendes Moment. Im Gegenteil, erst dadurch, daß die beiden Auffassungen der Rechtfertigungslehre in eine Ebene gerückt werden, also vergleichbar werden, tritt der Gegensatz scharf hervor. Dem Katholicismus ist die regeneratio die justificatio, d. h. die justificatio ist das analytische Urteil über den Erfolg einer im Menschen vorgehenden ethisch-physischen Umwandlung, für Melanchthon dagegen ist die justificatio die regeneratio, d. h. die sittliche Wiedergeburt ist nur eine Beziehung an der mit dem Menschen vorgegangenen religiösen Änderung. Darin besteht die dogmengeschichtliche Bedeutung der Reformatoren vornehmlich, daß sie das Christentum als Religion wiederentdeckt haben (vgl. Ritschl, R. u. V. III, 161 und Kattenbuschs Bemerkungen über Ritschl [Stud. u. Krit. a. a. O., S. 228]).

Allein wenn auch die Gleichsetzung des subjektiven Erfahrnisses der justificatio mit der Wiedergeburt nicht als ein Rest katholischen Sauerteigs zu beurteilen ist, so werden manche Theologen geneigt sein, dennoch den Tadel des Katholisierens gegen die dargelegte Auffassung der Rechtfertigungslehre aufrecht zu erhalten, indem sie ihm eine andere Begründung geben.

Guericke, dessen Darstellung der protestantischen Rechtfertigungslehre in seiner Symbolik trotz vieler Wunderbarkeiten und einiger, zum Teil von allen Symbolikern geteilten, Irrtümer vielleicht die beste ist unter allen ähnlichen Darstellungen, sieht (2. Auflage, S. 334) das Unterscheidende der evangelischen Rechtfertigungslehre darin, daß sie die Rechtfertigungslehre rein objektiv fasse, während die katholische Kirche das Objektive verunreinige durch durchgängige Versetzung mit dem durchaus schwankenden Subjektiven. Muß

Frank, Theol. der Konkordienformel II, 17), desto offenbarer ist, daß O. mit jener Gleichsetzung nur die Linie der älteren reformatorischen Auffassung innehält. Katholisch aber ist, daß O. die wirkliche Gerechtigkeit des Menschen nur in der durch den Glauben uns eingepflanzten divina natura Christi zu sehen vermag. Weiter kann von hier aus deutlich werden, daß es für die Zurückstellung der physischen Kategorieen in der Christologie, mit der Melanchthon in den locis von 1521 den Anfang gemacht hat, einen passenderen Titel giebt als den des Rationalismus.

man von diesem Standpunkte aus nicht sagen, die Lehrweise der Reformatoren vermenge das Objektive und Subjektive, bewege sich in einer steten Verwechselung von fides und justificatio? Man wird von diesem Standpunkte aus darauf hinweisen, daß die orthodoxe Lehrweise in den Ausführungen über die zwiefache Thätigkeit der fides, als justificans und regenerans, durchaus alles Wertvolle der melanchthonischen Gedanken festhalte, ohne sich dessen schuldig zu machen, die justificatio aus der objektiven Höhe des extra hominem in deo herabzuziehen in das Subjektive. Nun ist zwar leicht erweislich, daß diese moderne Betonung des „Objektiven" nicht im Sinne unserer Symbole ist. „Jactatur in scholis valere bona opera virtute passionis Christi", sagt Melanchthon Apol. 140, 261; „recte dicitur — das ist objektive Lehre — sed cur non addunt de fide?" Rein objektive Thatsachen allein machen keinen Menschen selig. „Objektiv" und „subjektiv" sind Schlagwörter geworden, die je vieldeutiger sie sind, desto mehr zur Verwirrung beitragen. Aber dennoch ist der Einwand, den man von Guerickes Standpunkt erwarten könnte, um so mehr zu berücksichtigen, je dienlicher seine Widerlegung einer genauen Erkenntnis des reformatorischen Lehrtypus ist.

Der spätern Lehrweise ist die justificatio ein actus dei extra hominem. Hierbei kann der Zusammenhang zwischen justificatio und regeneratio nicht aufrecht erhalten werden, die regeneratio erfolgt jedoch gleichzeitig mit der justificatio durch die donatio spiritus sancti. Das, was beide Akte verbindet, ist die fides, von der einerseits gilt, daß sie das meritum Christi erfasse und so zur justificatio führe, anderseits daß sie den heiligen Geist bringe und so die regeneratio verursache. Dieses Nebeneinander von remissio peccatorum oder justificatio und donatio spiritus bemerkt man schon in den ältesten Lehrschriften Melanchthons, s. in den locis von 1521 Corp. Ref. 21, p. 158f. die Stelle über die gratia und das donum in gratia, welche in allen Gestalten der loci wiederkehrt, nämlich 1535 Corp. Ref. 21, 423, 1543 bis 1559 ibid. 751. Auch in der Apologie findet sich oft diese an die heilige Schrift sich anlehnende Ausdrucksweise vgl. Apol. 68, 45: „haec igitur fides specialis . . . consequitur remissionem

peccatorum et justificat et quia . . . erigit corda, regenerat nos et affert spiritum sanctum" — ähnlich 82, 116. Aus diesen und ähnlichen Sätzen erklärt sich vollkommen die spätere Lehrweise. Doch stehen diese Sätze bei Melanchthon in den Symbolen glücklicherweise nicht unerläutert, und infolgedessen ist die Rechtfertigungs- und Wiedergeburtslehre der Apologie frei von den unerträglichen Widersprüchen, in welche die spätere Lehrweise, wie schon bemerkt ist (vgl. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie. München 1867, S. 579ff; Ritschl, R. u. V. I, 198; Herrlinger, S. 53) sich verwickelt. Die Formula Concordiae läßt die regeneratio = renovatio der justificatio folgen — 686, 21; 688, 28. Aber wie ist dann der Glaube möglich, der doch nach Ansicht der Formula Concordiae der Rechtfertigung vorausgehen muß, dem unwidergebornen Menschen aber nicht möglich ist? Dieser Schwierigkeit zu entfliehen stellen die späteren Theologen (s. Dorner a. a. O.) die regeneratio = conversio vor die justificatio, aber dies führt erst recht zu Sätzen, welche den Anschauungen der Reformatoren stracks widersprechen. Ist es nicht ein völliger Widerspruch gegen den ganzen Abschnitt der Apologie de dilectione et impletione legis, wenn Musaeus, Praelectiones in epitomen Formulae conc. 1701 p. 173 sagt: „vivificatio autem est actio in homine, fides enim, qua homo meritum Christi apprehendit, in terroribus conscientiae sese erigit et consolatur, est in ipso homine, non in deo. Propterea haec vivificatio est natura prior justificatione." All' diese Schwierigkeiten vermeidet Melanchthons Lehrweise sobald man dieselbe auch da scharf präcisiert, wo Melanchthon dies noch nicht expressis verbis gethan hat. Melanchthons Lehrweise in der Apologie ist inbezug auf die genaue Formulierung in der That hier und da noch unentwickelt, Melanchthon hat dies später selbst empfunden und hat eine genauere Formulierung angestrebt, allein es ist die Frage, ob er imstande war, unter veränderten Zeitverhältnissen diejenige Formulierung zu finden, welche der Lehrweise von 1531 wirklich entsprach. Die Untersuchung muß jedenfalls von den spätern Formeln zunächst völlig absehen.

Es kommt vor allem darauf an, den Satz fides affert spiri-

tum sanctum (Apol. 82, 116 und oft) recht zu verstehen. Hält man neben ihn den andern fides est opus spiritus sancti Aug. art. V [1]), Apol. 71, 64 u. oft, d. h. bedenkt man, daß die fides dem unwidergebornen Menschen unmöglich ist, so läßt sich beides nur durch die [2]) Annahme vereinen, daß donatio fidei und donatio spiritus sancti identisch sind. Der Glaube ist das erste Werk des mit ihm in uns einziehenden heiligen Geistes. Dieselbe göttliche Wirkung wird als donatio fidei bezeichnet ab effectu als donatio spiritus ab efficiente, und erstere Benennung ist deshalb die wissenschaftlich brauchbarere, weil Gottes Geist uns nur in seine Wirkungen erkennbar ist (Joh. 3, 8). Die Lösung der Schwierigkeit paßt nicht nur zur biblischen Anschauung — Röm. 8, 15 zeigt nämlich, daß mit dem Glauben an Gottes vergebende Vaterliebe, der Geist Gottes im Herzen ist —, sie ist vielmehr auch von Melanchthon in der Apologie sehr nahe gelegt. Beobachtet man nämlich, daß Apol. 79, 100 (eadem fides vivificat, quia haec fides parit in corde pacem et gaudium et vitam aeternam) von der fides eben das ausgesagt wird, was 84, 11 (spiritus sanctus, qui novam et aeternam vitam in nobis pariat) dem heiligen Geist zugeschrieben wird, so folgt aus diesen beiden Sätzen der dritte, daß die donatio fidei und donatio spiritus

---

[1]) Dies und nichts anderes ist, wie eine Vergleichung mit den Art. Marpurg. (VI. C. R. 26, 124) und Suobac. (VI, ib. p. 155) bestätigt, der Hauptinhalt des art. V der Augustana, der durch seine Überschrift gänzlich falsch charakterisiert wird. Es ist interessant zu beobachten, daß dem Katholiken Fabricius, aus dessen Ausgabe bekanntlich der lat. Text der Augustana im Konkordienbuch stammt, und von dem die Überschriften des ersten Teiles herrühren (s. C. R. 26, 272, not. 2), das ministerium ecclesiasticum das Wichtigste in diesem Artikel zu sein schien.

[2]) Die Unterscheidung eines Wirkens des Geistes Gottes an uns und in uns (vgl. Joh. 14, 17: *παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται*) ist gewiß berechtigt; die contritio passiva ist eine Wirkung des Geistes an dem Menschen, der Glaube aber, der ein velle des Menschen ist (Apol. 69, 48 u. oft) kann, wenn man nicht pelagianisieren will, nur als erstes Werk des mit ihm in uns einziehenden Geistes Gottes angesehen werden; cf. dispositio etc. 1529, C. R. 15, 457: „Spiritus sanctus effusus in sanctos efficit fidem, ut sentiant se a deo diligi.“

dasselbe sind [1]. Noch deutlicher zeigt dies der Abschnitt Apol. 71, 61—63. Bis zum Schluß ist hier nur von der fides die Rede, welche die Gewissen beruhigt, rechtfertigt und lebendig macht quia illa consolatio est nova et spiritualis vita. Heißt es dann aber am Schluß: „adversarii nusquam possunt dicere quomodo detur spiritus sanctus", so muß man sagen, daß Melanchthon kein Recht hätte, sich einer Einsicht in die Art der donatio spiritus zu rühmen, wenn nicht donatio spiritus und donatio fidei identisch wären. In den locis von 1521 ist dies mit ziemlich dürren Worten ausgesprochen, wenn es Corp. Ref. 21, p. 205 heißt: „Liberi sumus per fidem ab universa lege, sed eadem fides, ille ipse spiritus Christi, quam (sic. 1521. 4., 1521 8°.) concepimus, reliquias peccati in carne mortificat.

Durch obige Untersuchungen scheint nun aber die Frage nach dem Verhältnis zwischen regeneratio und justificatio nur noch schwieriger geworden zu sein. Man scheint, wenn die donatio fidei = donatio spiritus sancti und also = regeneratio ist, im Widerspruch gegen die früher gewonnene Gleichung justificatio est regeneratio zu dem zweifellos falschen Schritte genötigt zu sein, den die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts machte: man scheint Melanchthon ansinnen zu müssen, daß er die regeneratio vor die justificatio gestellt habe. Der Konkordienformel wenigstens ist es zweifellos, daß der Glaube der Rechtfertigung vorhergehe (684, 14) und auch Melanchthon hat in seinen spätern Jahren so gedacht (s. Herrlinger S. 54). Eine genauere Untersuchung des Begriffes der justificatio wird diese Schwierigkeit heben.

---

[1] Beachtenswert ist auch hier, daß Melanchthon die fides als die gratia gratum faciens bezeichnet hat (82, 116, vgl. oben S. 645). Die Katholiken haben ihrerseits oft den eingegossenen habitus der Liebe mit dem h. Geist identifiziert (s. Ritschl, R. u. V. I, 96 Anm. über Duns). Lehrreich ist auch, daß Melanchthon, der, wie wir sahen, unter bestimmten Veranlassungen zwischen gratia und donum in gratia, d. i. dem spiritus sanctus, unterscheidet (s. oben S. 650), Apol. 54, 23 die notitia dei, den timor und die fiducia erga deum als die ipsa dona gratiae bezeichnet und dies innerhalb eines Gedankenzusammenhanges, der diese dona in eine gewisse Parallele rückt zu dem donum superadditum der katholischen Lehre vom Urstande.

Justificatio hat in der Augustana und Apologia meist einen passiven Sinn, d. h. das Verbum, mit dem das Hauptwort justificatio alterniert, ist justificari, nicht justificare. Dennoch wird oft genug gesagt, daß Gott den Menschen rechtfertigt, justum pronuntiat oder reputat. Will man nun hierin nicht ein stetes Durcheinanderwirren der objektiven und subjektiven Beziehungen des Begriffes der justificatio erkennen (vgl. Ritschl, R. u. V. I, 195), so ergiebt sich mit Notwendigkeit, daß das göttliche Urteil, in welchem formaliter die justificatio besteht, erfolgt — nicht in foro coeli, wohl aber „in foro" cordis humani. Worin dieses göttliche Urteil zu suchen ist, wäre zu erraten, auch wenn nicht Apol. 169, 48 den Weg wiese: „Est autem fides nova illa sententia, quae abolet priorem sententiam et reddit pacem et vitam cordi." Die justificatio als göttlicher Akt ist die donatio fidei [1]) und besteht darin, daß Gott in uns das feste Vertrauen darauf erweckt, daß auch für uns die remissio peccatorum propter Christum vorhanden sei [2]).

---

[1]) Vgl. die bei Heppe, Die Dogmatik u. s. w. II, 275 citierte Stelle der confessio saxonica (C. R. 28, 386): „Justificari significat ex injusto justum fieri, quod recte intellectum congruit, ex injusto i. e. reo et inoboediente et non habente Christum fieri justum i. e. absolutum a reatu .. et apprehendentem fide ipsum Christum."

[2]) Wenn Melanchthon im Gegensatz zu Osiander erklärte: „Horribilis impietas est dicere omnibus hominibus etiam non credentibus remissa esse peccata. Tum primum remittentur homini peccata, cum fide statuunt sibi remitti illa propter mediatorem" (Herrlinger, S. 54), so ist dies nur ein Beweis dafür, daß Melanchthon unter den veränderten Zuständen seiner späteren Jahre selbst nicht mehr zu erkennen vermochte, wohin die Konsequenz der reformatorischen Anschauung drängte (vgl. Ritschl, R. u. V. I, 197. Herrlinger S. 56). Der evangelische Begriff vom Glauben — fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum et deum placatum et propitium esse (nicht „fore") Apol. 68, 65 cf. 168, 45: „credere evangelio . . . est credere remissionem peccatorum propter Christum donatam" — läßt sich nur dann aufrecht erhalten, wenn man in der justificatio der einzelnen nur die Aneignung der mit Christi Tod potentiell schon gegebenen Versöhnung sieht (vgl. oben S. 632 Anm.). Einen eigentümlichen Beleg dafür giebt der Versuch Tittmanns aus dem evangelischen Glaubensbegriff zu folgern, die justificatio könne nicht nur die remissio

Zu demselben Resultat gelangt man auf einem anderen Wege. Justificamur cum credimus ist wie in Aug., art. IV, so überhaupt der technische Ausdruck zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen fides und justificatio. Wie ist das zu verstehen? Die bekannte Vergleichung des Glaubens mit der ein Geschenk hinnehmenden Hand ist eine sehr hinkende, denn der Glaube ist nichts ohne sein Objekt, er ist nicht bloß ein velle accipere, sondern ein velle et accipere oblatam promissionem (Apol. 69, 48) cf. 103, 106 velle accipere, seu apprehendere. Wie ist nun dem Zirkel zu entfliehen, der in den Worten liegt credens justificatur? (vgl. Ritschl, R. u. V. I, 198; Herrlinger S. 53). Jegliche Lösung der Schwierigkeit, die auch nur im Geringsten zeitlich scheidet zwischen fides und justificatio, so daß die justificatio als eintretend gedacht wird, sobald der Mensch die Bedingung des Glaubens erfüllt hat, schädigt den evangelischen Glaubensbegriff (vgl. oben S. 654 Anm. 2). Völlig deutlich ist die Abschwächung des Glaubensbegriffes bei Chemnitz, wenn er Examen I, p. 182 a die fides als ein quaerere justificationem bezeichnet, oder wenn er ibid. p. 184 a sagt: „Fides circumspicit et quaerit, ut apprehendat“, und die Formula Concordiae hat die Schwierigkeit, die sie in den Worten credentibus imputatur justitia Christi (684, 14) sich selbst geschaffen hatte, ebenso gründlich beseitigt wie den evangelischen Glaubensbegriff, wenn sie 714, 20 sagt, das Evangelium sei eine Lehre, ... die da lehre, was der Mensch glauben solle, daß er (ut finale!) bei Gott die Vergebung der Sünden erlange. Das ist fides historica, aber nicht fides specialis. Ohne Beeinträchtigung des Glaubensbegriffes kann der Satz justificamur, cum credimus nur verstanden werden, wenn die justificatio eben die donatio fidei ist. Eine Erinnerung hieran bewahrt die spä-

peccatorum sein. Er sagt nämlich (de summis principiis Aug. Conf. 1830, p. 28): „Quodsi justificatio ipsam remissionem et absolutionem denotaret illud quid esset aliud, quam justificari homines, cum crederent se justificari“ (vgl. dazu die bei Ritschl, R. u. V. I, 197 citierte Stelle aus den locis 1521, C. R. 21, 155: „Qui erectus voce evangelii credit deo, is jam justificatus est“).

tere Theologie, wenn sie die regeneratio als die donatio fidei definiert (vgl. Hollaz bei Schmid, Dogmatik u. s. w., § 46, p. 341: „Regeneratio est actus gratiae, quo spiritus sanctus hominem peccatorem salvifica fide donat, ut remissis peccatis filius dei et haeres vitae aeternae reddatur."

Dasselbe läßt sich endlich darthun aus dem Verhältnis der conversio und poenitentia zur justificatio. Wenn von Melanchthon beide mit der justificatio identificiert werden (Apol. 73, 72; vgl. den deutschen Text 71, 65; 168, 44; 171, 58; 188, 34; 171, 59), so kann dies nur dem zweiten Teile der conversio oder poenitentia gelten, der fides, quae ex evangelio concipitur. Doch will ich dies nicht betonen, weil die symbolische Lehre von der Buße und besonders ihr Verhältnis zur Rechtfertigungslehre eigentümlicher Schwierigkeiten zu viele bietet, um im Vorbeigehen erläutert werden zu können. Übrigens gilt dies Argument mutatis mutandis auch da, wo die justificatio mit der Kindertaufe verknüpft wird, denn alsdann erscheint diese als donatio fidei (cf. Kat. maj. 546, 57).

Durch alle dies wird es, so hoffe ich, erwiesen sein, daß die Gleichung justificatio ist donatio fidei, obgleich sie nicht expressis verbis ausgesprochen ist (soviel ich weiß), dennoch die präciseste Formulierung dessen ist, was die Symbole lehren. Sie erklärt es, weshalb die objektiven und subjektiven Beziehungen des Begriffes der justificatio sich nie sondern.

Ist nun aber die justificatio die donatio fidei, so erhellt leicht, inwiefern sie mit der regeneratio identificiert werden konnte. Die göttliche Wirkung der donatio fidei ist die justificatio, sofern der Mensch im Glauben es verstehen lernt, daß Gott versöhnt ist durch Christum, er ist die regeneratio, sofern die fides die justitia cordis ist, die foris mit Notwendigkeit in guten Werken sich bethätigt.

Allein sind wir damit nicht doch hineingekommen in die imaginatio Augustini? Ist es nicht katholisch, wenn man sagt — und wenn Obiges richtig ist, muß man es sagen können — die justificatio sei die donatio spiritus? [1])

[1]) Ich citiere loci 1521 C. R. 21, 199: „Spiritus ipsa cordis justi-

Dieser Einwand ist der gewichtigste, der sich erheben läßt. Und man kann sein Gewicht leicht verstärken. Denn in der Augustana und Apologia fehlt noch völlig — mit Ausnahme der oben S. 622 ff. behandelten Stelle Apol. 125, 184 — die spätere Behauptung, daß unsere Gerechtigkeit in der uns imputierten justitia Christi, d. h. in seiner oboedientia activa vicaria bestände. Statt dessen heißt es durchgehends fides imputatur ad justitiam s. Aug. art. IV. Apol. 77, 89 (hic — Ro. 4, 5 — clare dicit fidem ipsam imputari ad justitiam. Fides igitur est illa res, quam deus pronuntiat esse justitiam); 76, 86; 125, 187; vgl. 78, 92; 103, 107; 126, 189. Nimmt man nun hinzu, daß die fides als die nova vita, als der Mutterschoß aller guten Werke bezeichnet wird (Apol. 71, 62. Aug. 18, 30 vgl. oben S. 646), und daß die Notwendigkeit der guten Werke so sehr betont wird, daß Melanchthon sich nicht scheut zu sagen: „tota novitas vitae salvat“ (Apol. 117, 157) oder gar 109, 131: „Sicut haec verba — Ro. 2, 13 — nihil habent incommodi: factores legis justificabuntur, ita de Jacobi verbis sentimus: justificatur homo non solum ex fide, sed etiam ex operibus, quia certe justi pronuntiantur homines habentes fidem et bona opera“, so scheint sich hier ein Labyrinth von Widersprüchen zu eröffnen, hinter dessen verborgenen Gängen das Ungeheuer des Kryptokatholicismus lauert. Wird es da nicht doch gut sein, daß man rechtzeitig von der solida plana ac perspicua declaratio quorundam articulorum Augustanae Confessionis den Ariadnefaden einer klareren Terminologie sich reichen lasse? Allerdings, gerade hier tritt die Verschiedenheit der älteren Symbole und der Formula Concordiae am deutlichsten hervor, allein nur so, daß die Genialität der Reformatoren gegenüber dem schwächlichen Epigonencharakter der späteren Theologen in ein sehr helles Licht gerückt wird. Dies wird deutlich werden durch eine Untersuchung der Begriffe lex und evangelium.

---

ficatio“, obwohl ich nicht verkenne, daß diese Äußerung Melanchthons noch von der augustinischen Theologie inspiriert ist. Recht verstanden könnte sie auch mit der späteren Lehrweise Melanchthons sich vertragen.

An keinem Punkte wohl empfindet man die Mangelhaftigkeit unserer Lehrbücher der Symbolik so wie hier. Paßt es nicht gar schlecht zu Melanchthons Wort loci 1535 Corp. Ref. 21, 419: „Nam hi duo — nämlich die loci de lege und de evangelio — sunt praecipui loci et capita praecipua scripturae, ad quae omnes partes prudenter referendae sunt“, — paßt es nicht schlecht zu diesen Worten, wenn in manchen Handbüchern über den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium und die Bedeutung desselben für den Glauben kaum geredet wird (Marheineke, Guericke), oder wenn der Unterschied nur unter dem Titel „von den Gnadenmitteln“ gelegentlich erwähnt wird? Einen besonderen Paragraphen haben Plitt und Oehler, — aber wenn das Folgende richtig ist, muß man auch von ihren Bemerkungen sagen: „Hoc vere est, quod dici solet: ἀπιέναι πρὸ τῶν μυστηρίων“ (Apol. 163, 12). Auch von Heppes (Dogmatik u. s. w. II, 225 ff.) und Herrlingers (S. 212 ff.) ausführlicheren Darstellungen gilt dasselbe.

Die symbolischen Schriften der Reformatoren nehmen in der Frage nach Gesetz und Evangelium zwischen ihren sonstigen Schriften eine eigentümliche Stellung ein, welche bei den Schriften Luthers als ein Vorteil, bei denen Melanchthons als ein Nachteil für die Behandlung der Frage erscheint. Aus Luthers symbolisch gewordenen Schriften läßt sich eine weit klarere und inhaltlich weniger anfechtbare Darstellung entnehmen, als man sie geben kann, wenn man alle Äußerungen Luthers, die gerade hier sehr widerspruchsvoll sind, berücksichtigen wollte. Gegenüber den melanchthonischen Stücken der Symbole aber empfindet man es unangenehm, daß Melanchthon hier nicht Veranlassung hatte, so ausführlich von Gesetz und Evangelium zu sprechen, als er es in den locis gethan hat.

Doch genügen, um zunächst bei Melanchthon stehen zu bleiben, die Aussagen der Apologie vollkommen, Melanchthons Ansicht erkennen zu lassen. Allein der Deutlichkeit wird es in diesem Falle nur dienlich sein, wenn ich zunächst die Augustana und Apologie außeracht lassend noch den locis Melanchthons Ansicht darzustellen versuche. Die mir hier besonders wichtigen Gedanken finden sich

zum größten Teile schon in den locis von 1521 und noch in den Ausgaben von 1543—1559, doch wird es, damit die Frage nicht unnötig erschwert werde, zweckmäßig sein, wenn ich vor allem an die der Apologie nächststehende Ausgabe von 1535 und an die Vorlesungen von 1533 mich halte.

Im Jahre 1521 hatte Melanchthon die Abrogation des ganzen Gesetzes behauptet — Corp. Ref. 21, 200: „scholae cerimonias tollunt solas, quod evangelii typi fuerint. Dekalogus manet, quod τυπικός non videatur. Sed quid hoc ad gratiae commendationem? Scriptura sic de abrogatione legis disserit, ut ubique nobis in ea gratiae amplitudinem commendet. Sic cerimonias tollit, ut universam legem adpareat sublatam. Sic cerimonias rejicit, ut adpareat propter dekalogum abrogandum, abrogari cerimonias." Die loci von 1543—1559 dagegen bahnen schon die orthodoxe Lehrweise an — Corp. Ref. 21. 1042: „Totane lex intelligitur abrogata an tantum duae partes, scilicet cerimoniae et forenses? . . De cerimoniis et forensibus legibus responsio non difficilis est, ... sed lex moralis est aeterna et immutabilis regula in mente divina."

Die loci von 1533—1535 stehen in der Mitte. Melanchthon sagt (1535. Corp. Ref. 21, 390) ohne Restriktionen christiani liberi sunt a legi Mosi, läßt sich aber dann (ebd. 458 ff.) auf eine nähere Erörterung der Art der abrogatio legis ein. Grade diese Näherbestimmungen sind das Wichtige. Quod ad obedientiam attinet, lex manet heißt es p. 406. Schon 1521 hatte Melanchthon erklärt Corp. Ref. 21, 197: ergo abrogata lex est, non, ut ne fiat, sed . . ., doch ließ er damals selbst bei dem fieri mit Augustin das Gesetz als überflüssig erscheinen, dagegen sagt er 1535 p. 459 ausdrücklich: „Augustinus plerumque sic tractat: justi sunt liberi a lege, quia accepto spiritu sancto ultro faciunt, quae lex praecipit . . . meo judicio satis commodum est de obedientia legis loqui νομικῶς, quod maneat lex, quod ad obedientiam attinet" und 432: „ego a vocabulo praecepti cur abhorream, non video". Die abrogatio legis wird nun (— ähnlich schon

1521. Corp. Ref. 21, 207: „nec aliud est abrogatio etc." und 1522 ib. 203: „non ergo lex abolita est etc.") bestimmt dahin präcisiert p. 461: „Abrogatio legis principaliter intelligi debet de abrogatione juris illius, quod lex habebat, videlicet, quod omnes homines accusabat et condemnabat. Sic igitur credenti tota lex abrogata est, decalogus et reliquae partes legis."

Bedenkt man nun aber, daß das accusare, perterrefacere und damnare das proprium des mosaischen Gesetzes ist (loci 1535 p. 405) — vgl. dispositio etc. 1529 Corp. Ref. 15, 465: „postea venit lex (Röm. 7, 9) — tunc enim est vere lex ..., cum accusat", und erwägt anderseits, daß das Bleibende am mosaischen Gesetz, die una lex moralis omnium aetatum, omnium gentium (loci 1535 p. 416 cf. 398), mit der lex naturae indentifiziert wird (loci 1535 p. 461), so erhellt, daß jene ungelenken Formeln, das Gesetz sei aufgehoben quoad maledictionem, bleibe aber quoad obedientiam, Formeln, die in jener Zeit weitverbreitet waren (Heppe, Die Dogmatik u. s. w. I, 241 f.), auch dahin erläutert werden können: das Gesetz Mosis bleibt, insoweit es die durch die Erbsünde verdunkelte (loci 1535 p. 399) lex naturae wieder aufgenommen hat, es ist aufgehoben hinsichtlich dessen, was von der lex naturae, wie sie ohne Erbsünde wäre, spezifisch es unterscheidet, d. h.: seit dem Kommen Christi ist für seine Gläubigen das mosaische Gesetz aufgehoben, es gilt aber noch die von ihm wieder aufgenommene lex naturae. Es wird also zunächst darauf ankommen, den Unterschied zwischen lex naturae und lex Mosis zu fixieren. Wir finden alle wesentlichen Merkmale bei Melanchthon, leider aber hat er selbst versäumt, den Unterschied zwischen der lex naturae und lex Mosis ausdrücklich darzulegen. Es ist dies ein folgenschweres Unterlassen gewesen.

Bezüglich der lex Mosis genügt vollkommen Melanchthons Definition. Es reicht nicht hin, zu sagen, das Gesetz offenbare den unwandelbaren Willen Gottes darüber, wie der Mensch beschaffen sein solle, damit er Gott gefällig sei (Form. Conc. 713, 17), denn dahingehende praecepta sind auch nach der abrogatio legis

für den Wiedergeborenen noch vorhanden, das Evangelium selbst requirit spiritualia opera, quae in decalogo docentur (loci 1535, p. 461), — das Gesetz in diesem Sinne würde also gar nicht einen Gegensatz zum Evangelium bezeichnen. Vielmehr ist das Wesen-bestimmende des Gesetzes 1) daß es die Erfüllung seiner Gebote zur voraufgehenden Bedingung jeglicher göttlichen Gaben und Gnade macht, 2) daß es eine lückenlose Erfüllung verlangt, von einem Verzeihen nichts weiß. Dies ist die klare Anschauung Melanchthons vom Gesetz von 1521—1559, wie folgende Stellen beweisen mögen: loci 1521 Corp. Ref. 21, 193: „Veteri testamento promittebantur bona, sed simul exigebatur a populo legis impletio. Novo promittuntur bona citra conditionem.“ loci, Vorlesungen 1533, ibid. p. 294: „Lex dei est doctrina praecipiens, quales nos esse ... oportet et requirens perfectam obedientiam ac damnans eos, qui non praestant hanc perfectam obedientiam“ (= loci 1535, p. 388), vgl. die Ausführungen über die promissiones legis und evangelii im Anfang des Art. de evangelio, p. 303; loci 1533, p. 313: „Lex non docet nos gratis deo placere, sed requirit conditionem perfectae obedientiae“; loci 1535, p. 414: „Est autem lex doctrina requirens perfectam obedientiam, non remittit gratis peccata, non pronuntiat justos i. e. acceptos deo, nisi si legi satisfactum sit. Et quanquam habet promissiones, tamen hae requirunt conditionem impletae legis.“ Ähnlich die Definition aus den locis von 1543—1559, Corp. Ref. 21, 685 lex dei est doctrina etc. Da der Mensch die conditio perfectae obedientiae nicht erfüllen kann, wird ihm die vox legis zu einem judicium dei damnans peccatum. Das Gesetz Mosis zeigt Gott nur als zürnenden Richter.

Was ist nun dem gegenüber das Charakterbestimmende der lex naturae? In den locis von 1535, p. 402 wird vor einer Vermischung der lex naturae und des Evangeliums gewarnt und diese Warnung dadurch begründet, daß die ratio, quae habet quandam legis notitiam, sentit nos pronuntiare justos non gratis, sed si legi satisfecerimus. Ebenso wird ibid. p. 416

von der lex naturae, deren Cicero u. a. sich bewußt waren, behauptet, sie habe gelehrt, deum propitium esse his, qui sunt sine peccato, und wird daraus abgeleitet, daß Cicero und Xenophon von der remissio peccatorum nichts wissen konnten. Da scheint also jeder Unterschied zwischen der lex Mosis und der lex naturae illusorisch zu werden. Allein, wenn man bedenkt, daß das quaerere sapientiam et justitiam carnalem et confidere his bonis, eine Folge der Erbsünde ist (Apol. 55, 26), so ist offenbar, daß jener Wahn, den Melanchthon bei Cicero und Xenophon tadelt, ein Irrtum ist, den die ratio zu dem ihr inhärierenden Bewußtsein von Gut und Böse hinzugethan hatte, d. h. daß die lex naturae, deren jene Heiden sich bewußt waren vitio originis valde obscurata (ibid. p. 399) gewesen ist. Die lex naturae, wie sie im natürlichen Menschen ist, ist demnach, kurz gesagt, das durch die Erbsünde getrübte Bewußtsein von der sittlichen Weltordnung. Worin aber besteht denn die sittliche Weltordnung an sich? Melanchthon hat in den locis von 1535 p. 399 unter dem Titel lex naturae obscurata selbst diese Frage sich vorgelegt. Man kann der Antwort es anmerken, daß Melanchthon nicht völlig klar die Frage nach der Natur der sittlichen Weltordnung durchdacht hat. Aber doch hat er auch hier instinktiv das Richtige angedeutet: die lex naturae, wie sie sein sollte, lehrt, daß Gott bonus und justus sei. Was unterscheidet die Güte von der Gerechtigkeit? — letztere nicht im alttestamentlich biblischen sondern im philosophischen Sinne gefaßt, der für Melanchthon der maßgebende ist. Ists nicht dies, daß die Güte giebt auch citra conditionem meriti? vgl. Matth. 20, 15. Justus ist der Arbeitsherr, der getreu dem Kontrakte dem Arbeiter giebt, was er durch vorausgegangene Leistungen verdient hat, bonus und justus ist der Vater, der das Böse straft, aber seine Liebe nicht abhängig macht von voraufgehendem Thun seines Kindes. Ein Vater liebt sein Kind, ehe es seinen Willen thun kann. In gleicher Lage waren — man hat ja bei der Interpretation der loci die Geschichtlichkeit von Gen. 1—3 vorauszusetzen — die Protoplasten. Sie hatten noch nichts geleistet, als sie schon glauben sollten, daß Gott gut sei und für sie sorge. Nimmt man endlich hinzu, daß

Melanchthon den Gnadenstand, in welchem die mit der lex naturae identischen leges morales fortdauernd in Geltung bleiben sollen, mit folgenden Worten beschreibt: loci 1521, p. 164: „jam non judicem in coelo sed patrem habeas, cui tu sis curae, non aliter atque sunt parentibus filii inter homines“, so hat man gewiß ein Recht, den Aussagen Melanchthons über die lex und die sittliche Weltordnung die klarere Definition unterzulegen: lex und sittliche Weltordnung verhalten sich zu einander wie ein justus judex und ein pater bonus et justus, verhalten sich wie ein gesetzlicher Lohnkontrakt und eine Hausordnung.

Daraus erhellt, daß das Evangelium zwar einen kontradiktorischen Gegensatz bezeichnet zur lex Mosis (loci 1535, p. 414: „promissio evangelii non habet conditionem legis tanquam causam i. e. non promittit propter impletam legem“ — p. 415: „nam haec particula, gratis propter Christum facit discrimen legis et evangelii“), der sittlichen Weltordnung aber keineswegs widerspricht, denn (loci 1535, p. 415): „particula gratis .. non oboedientiam nostram excludit, tantum causam beneficii a dignitate nostrae obedientiae transfert in Christum“. Allerdings wußte die der justitia originalis correspondierende lex noch nichts von gratuita remissio, denn die Sünde war noch nicht da, aber sie wußte von der zuvorkommenden bonitas dei, die nach Eintritt der Sünde als gratia wirksam wurde. Auch Vaterliebe ist ja eher vorhanden, ehe sie in die Lage kommt, verzeihen zu müssen. So ist also das Evangelium nicht eine Abrogation der sittlichen Weltordnung, sondern eine ihrem Charakter entsprechende Modifikation derselben und zwar diejenige, welche gegenüber der Sünde der Menschen eingetreten ist.

Als erlöste Gotteskinder sind wir also nicht mehr unter der lex, sondern sind, wie Kinder den Eltern, Gott lieb, ehe wir seinen Willen thun, abgesehen von einer conditio impletae legis, aber wir bleiben gestellt unter die sittliche Weltordnung, unter die große Hausordnung in Gottes Reich, der zufolge wir zwar Gottes Liebe und Gnade nicht zu erwerben brauchen durch voraufgehendes Thun, sie aber verlieren können durch unkindliches Betragen.

So klar wie hier in den locis spricht sich Melanchthon in der Augustana und Apologie leider nicht aus. Von der abrogatio legis ist nirgends expressis verbis die Rede, nur die Ungültigkeit des Zeremonialgesetzes einschließlich des äußerlichen Sabbatgebotes wird ausdrücklich behauptet — Apol. 43, 59 f. Da aber Melanchthon von der lex einschließlich des Dekalogs offenbar dieselbe Definition im Sinne hat, die er später in den Vorlesungen von 1533 formulierte (vgl. außer dem häufigen lex iram ostendit besonders 70, 57: „lex non docet gratuitam remissionem“ und 89, 36: „quodsi remissio . . non contingit gratis . . ., nemo habiturus est remissionem peccatorum, nisi ubi totam legem fecerit“), auch 93, 58 die nur hier citierte Stelle Gal. 3, 13 ebenso erklärt wie in den locis, da er ferner dem cultus legis, d. i. (Apol. 126, 189) dem bona nostra deo offerre et exhibere, ausdrücklich den cultus evangelii entgegensetzt (vgl. 69, 49; 256, 27 f.), endlich den Unterschied zwischen lex und promissio auch hier als die Grundlage der ganzen Rechtfertigungslehre hinstellt (94, 62) und 67, 42 und 77, 87 offenbar lex und conditio meriti in Parallele rückt: so hat man ein Recht nach Anleitung der loci diese Gedanken dahin zu formulieren, daß das mosaische Gesetz, weil und sofern es lex ist im oben entwickelten Sinne, für den Christen abrogiert ist.

Wenn also Melanchthon auch den Gerechtfertigten das „Gesetz“ vorlegen will (Apol. 95, 67), wenn er in den „mandatis“ oder in der voluntas dei die Norm und den Antrieb für die Werke der Gerechtfertigten sieht (95, 68 und 198, 77), diese Norm aber in Wirksamkeit denken will neben der Geltung des Evangeliums, des cultus, dessen Wesen ist accipere bona a deo (95, 67: „scriptura sic laudat opera, ut non tollat gratuitam promissionem“ cf. 69, 49; 126, 189), so ist offenbar, daß er unter diesem „Gesetz“ das mosaische nur insoweit versteht, als es seinem moralischen Gehalte nach die aeterna lex (Apol. 84, 10) in sich aufgenommen hat, d. h. er versteht hier unter der lex die Norm der sittlichen Weltordnung, das durch angeborene sittliche Begriffe oder sittliche Anlage (61, 7), durch die Lehre des vergänglichen mosaischen Gesetzes und durch die Vor-

schriften des Neuen Testamentes nur zum Bewußtsein gebrachte ewige, positive Sittengesetz.

Auch für die lutherischen Stücke des Konkordienbuches, wenigstens für die Katechismen, kann man die Geltung dieser beiden Begriffe, des Begriffs des vergänglichen mosaischen Gesetzes und des der unwandelbaren sittlichen Weltordnung behaupten, so eigentümlich auch die Klarheit, welche infolgedessen hier bei Luther vorzuliegen scheint, von den Beobachtungen absticht, die man sonst bei Luther zu machen Veranlassung hat. Luther ist ja über die Frage nach dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium und nach ihrem Verhältnis zu einander nie sich nur annähernd ebenso klar geworden als Melanchthon. Wenn irgendwo, so zeigt es sich hier, daß Melanchthon als Theologe größer war als Luther. In welchem Grade für diesen sein Wort wahr gewesen ist: „Differentia (inter legem et evangelium) in se facilis, certa et plana est, sed nobis difficilis immo incomprehensibilis" (bei Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetz dargestellt; Berlin 1879, S. 341, not. 62), hat Lommatzsch in dem genannten, trotz seiner Künsteleien ungemein lehrreichen Buche hinreichend dargethan. Und fragt man, woran es gelegen hat, daß Luther nie mit seinen Gedanken über das Gesetz zu einem befriedigenden Abschluß gekommen ist, so darf man, glaube ich (vgl. Ritschl, R. u. V. III, 471), die Ursache nur darin suchen, daß er nie die Klarheit über das eigentümliche Wesen des mosaischen Gesetzes gewonnen hat, die bei Melanchthon in allen drei Gestalten der loci so wohlthuend uns berührt. Melanchthon hatte es erkannt, daß das Tötende des Gesetzes, das eigentlich Gesetzliche an ihm, in der conditio meriti liegt, nicht in dem praecipere, — für Luther scheint oft genug das Tötende lediglich bereits in dem Charakter des Gebotes als Freiheitsbeschränkung enthalten gewesen zu sein. Und deshalb vermochte Luther einen Unterschied zwischen sittlicher Pflicht und lex theoretisch nie dauernd festzuhalten, und obgleich er zur Begründung der ersteren oft auf das natürliche Sittengesetz als auf eine von der lex spezifisch verschiedene Größe zurückgreift (s. Lommatzsch S. 333 ff., vgl. 62.

64. 77), so erscheint ihm, sobald er seiner allgemeinen Grundsätze über die Wirksamkeit des „Gesetzes" sich wieder bewußt wird, auch das Sittengesetz lediglich als ein Werkzeug zum Verdammen, dem er nur eine negative Wirkung zutrauen mag (vgl. Lommatzsch S. 60). Die mannigfachen Unklarheiten und Widersprüche, die gerade hier in Luthers Gedanken sich finden, sind für die Geschichte der Theologie vielleicht in noch größerem Maße, als Lommatzsch andeutet, verhängnisvoll geworden. Lediglich in der unklaren Anschauung Luthers vom Wesen der lex, welcher die Formula Concordiae zu symbolischem Ansehen verholfen hat [1]), wurzelt es, daß in dem Kampfe gegen Major, der bekanntlich die necessitas meriti inbezug auf die guten Werke aufs entschiedenste in Abrede gestellt hat, die lutherischen Theologen leider berechtigten Anlaß dazu gegeben haben, daß der Name des Evangeliums gelästert wurde unter den Römischen. Denn wenn der Gegensatz zwischen lex und evangelium in etwas anderem gesucht wird als in der particulà gratis, d. h. in dem confidere operibus und dem credere als dem non confidere operibus, sed promissioni, wenn er nur irgendwie — so deutlich Form. Conc., epit. 592, 2—4 — übertragen wird auf die Begriffe Thun und Glauben, so ist, wenn trotzdem festgehalten wird, daß der Gegensatz zwischen lex und evangelium ein kontradiktorischer sei, die These Amsdorffs mehr als eine Absurdität. Haben doch auch bei Luther selbst die falschen Konsequenzen seiner Unklarheit leider sich nur zu oft gezeigt; manche seiner Äußerungen, an denen man nicht ohne Grund als dem Libertinismus Vorschub leistend Anstoß genommen hat, waren die Folge davon, daß er gemäß seiner unklaren Ansicht über die Abrogation des Gesetzes es für ein Stück unserer Unvollkommenheit ansah, daß wir immer wieder eines fordernden Gesetzes uns bewußt werden (s. Lommatzsch S. 341 f., Anm. 62 und 68, Anm. 23). Es ist oft genug anerkannt, welch großer Gedanke es ist, daß der Gläubige das Gute thue „ungesucht gleichwie ein Baum zu seiner Zeit von selbst bringt Blüt' und Frucht"

---

[1]) Obgleich sie 723, 22 gelegentlich Richtigeres, wenn auch unvollständig andeutet.

(Spitta), — der Sonne gleich, die scheinen muß, und man wird es der Formula Concordiae (718, 5; 722, 17) danken müssen, daß sie diesen Gedanken symbolisch fixiert hat. Allein dieser Gedanke macht den eines leitenden Gesetzes nicht überflüssig, — ist doch auch das Scheinen der Sonne in der Art seiner Wirksamkeit bedingt und geregelt durch die den Naturgesetzen entsprechende Bewegung des Sonnensystems, und die Praxis in der Kirche hat stets mit Melanchthon gesagt ego a vocabulo praecepti cur abhorream, non video.

Auch bei Luther finden, wie gesagt, sich Spuren einer Anerkennung eines positiven, auch die Wiedergebornen lehrenden Sittengesetzes. Daß diese Spuren gerade in unsern Symbolen sich aufweisen lassen, ist ebenso erfreulich als natürlich. Die Art. Smalc. freilich kennen nur den usus politicus — bezüglich dessen Gottes Absicht aber „übel geraten" ist p. III, art. II, 1 p. 319 — und theologus des Gesetzes, von einem tertius usus, wie Melanchthon und ebenso z. B. Urbanus Rhegius und Brenz (Heppe, Die Dogmatik u. s. w. II, 245) ihn verstanden (loci 1543—1559 Corp. Ref. 21, 719: „lex renatis ideo proponenda est, ut doceat certa opera, in quibus deus vult nos exercere obedientiam. Non enim vult nos deus nostro consilio excogitare opera aut cultus") wissen die Art. Smalc. ebenso wenig als die Konkordienformel, deren tertius usus, wie andere schon bemerkt haben (s. Lommatzsch S. 359), nur eine Abart ist von dem secundus usus [1]).

Dagegen stehen die Katechismen, eben weil sie an das Volk sich wenden, dem gegenüber Luther an der Richtigkeit seiner Theorie vom Gesetz schon früh zu zweifeln anfing (Lommatzsch S. 334 ff.) der melanchthonischen Anschauung durchaus nahe: Luther erklärt, so gut dies möglich war [2]), den Dekalog, als sei er die ewige,

---

[1]) Man könnte F. C. 720, 12 allerdings eine melanchthonische Reminiszenz finden, allein wenn auch hier der Wiedergeborene „konkret" genommen ist Frank, Theol. d. Konc. II, 375), so ist er doch nach dem ganzen Sinn des Artikels hier eben nur gemeint, weil er mit dem alten Menschen noch „verwachsen" ist.

[2]) Der Beschluß der Gebote bleibt nämlich, obwohl Luther das Wort

auch neben dem Evangelium bestehen bleibende sittliche Weltordnung. Dies beweist am deutlichsten die Art der Überleitung zum zweiten Hauptstück: Kat. maj. 488, 2: „es folget nu billig der Glaube ... welches eben dazu dienen soll, daß wir dasselbige thun können, so wir lauts der zehen Gebote thun sollen.“ Hätte Luther den Dekalog als einen Teil der lex erklärt, so hätte er mit dem Gedanken überleiten müssen, der Gal. 3, 13 ausgesprochen ist. Wenn nun Luther die den Christen noch geltenden Gebote einer Hausordnung vergleicht (Kat. maj. 506, 9) und den Dekalog als „der hohen Majestät Gebot“ bezeichnet (ibid. 486, 330), so läßt sich gerade aus diesen beiden Stellen entnehmen, daß die Annahme einer aeterna lex (Apol. 84, 10) im Sinne einer unverbrüchlichen Hausordnung in Gottes Reich zu Luthers Gedanken sehr wohl paßt. Und der Charakter dieser göttlichen Hausordnung kann nicht treffender bezeichnet werden, als wenn Luther einerseits (Kat. maj. 408, 22) es als ihre Forderung hinstellt, daß der Mensch von Gott alles Gute erwarte, gern sich schenken lasse, anderseits behauptet, daß sie den Menschen vor das Dilemma stelle, einen zornigen Richter oder einen gnädigen Vater zu haben (Kat. maj. 486, 327). Die lex Mosis stellt den Menschen doch nur vor die Wahl eines belohnenden oder eines bestrafenden Richters. Es ist ferner zu beachten, daß für Luther wie für Melanchthon einerseits das Verdienen-wollen als eine Anmaßung des natürlichen Menschen erscheint (Kat. maj. 408, 22), anderseits feststeht, daß die richtige Gotteserkenntnis Gott als den Gütigen, Verzeihenden anerkenne (Ritschl, R. u. V. I, 219, cf. Kat. maj. 1. Gebot) —, auch von diesen beiden Gesichtspunkten aus wird man zu der Ansicht von der sittlichen Weltordnung geführt, die oben bei Melanchthon nachgewiesen ist.

Daß Luther umgekehrt auch die lex präcise aufzufassen ver-

Gnade einfügt („er verheißet aber Gnade und alles Gutes“), dennoch eine promissio legis, wie Melanchthon seine frühere Ansicht (loci 1521, C. R. 21, 142) verbessernd richtig sagt (Apol. 115, 149 und loci 1533 C. R. 21, 303).

mocht hat, zeigt Köstlin (II, 406 f.), und gewiß hat man kein Recht hier von einem „verkünstelten“ Begriff des Gesetzes zu reden (Ritschl, R. u. V. I, 234), ist es doch lediglich die genauere melanchthonische Präcisierung der Begriffe, die hier auch bei Luther hervortritt. Von ihr ausgehend hat Luther im antinomistischen Streit über den usus tertius als usus didacticus für die Wiedergeborenen sich gelegentlich ebenso klar ausgesprochen, als Melanchthon, hat gleich ihm gesagt, daß Christus wohl von dem Fluche aber nicht vom Gehorsam des Gesetzes uns gefreiet habe (s. Frank, Theol. der Conc. II, 361 f. und 398, not. 47 und 48).

Es ist nun freilich zuzugeben — ich wiederhole dies noch einmal —, daß die Unterscheidung zwischen der lex Mosis und der aeterna lex, zwischen einem foedus operum des Gesetzes und der sittlichen Weltordnung, von den Reformatoren selbst nie ausdrücklich formuliert, geschweige denn als Grundlage ihrer Gedanken ausgegeben ist [1]). Daß aber diese Unterscheidung den reformatorischen Gedanken unklar zugrunde gelegen hat, darf man gewiß behaupten. Die Epigonen haben hier wie an vielen anderen Punkten nicht vermocht, die letzten Voraussetzungen der reformatorischen Gedanken zu erkennen und haben systematische Klarheit meist nur dadurch gebracht, daß sie die reformatorischen Gedanken soweit verkürzt und verbogen haben, daß sie in die alten Schemata paßten. Auch bei der Rechtfertigungslehre liegt es nicht anders. Alle die Mängel, welche man an der Lehrweise der Apologie später aufgefunden hat, verlieren nicht nur im Lichte jener Voraussetzungen alles Bedenkliche, sondern lassen vielmehr die Lehrweise der älteren Symbole als die ungleich tiefere und durchsichtigere erscheinen.

Um dies nachzuweisen beginne ich, den S. 657 fallen gelassenen Faden wieder aufnehmend, bei dem oft angegriffenen Ausdruck fides imputatur ad justitiam. Es soll ein Mangel sein, daß

---

[1]) Die Ausdrücke Rechtsgesetz und Sittengesetz lasse ich hier absichtlich aus dem Spiele, da ersterer Terminus die lex nicht vollständig charakterisiert. Das Rechtsgesetz hat wohl Strafdrohungen, aber nicht eigentlich promissiones.

in den melanchthonischen Stücken der Symbole, denen die lutherischen sich hier nur dank einem Zufalle anschließen, der Begriff der imputierten obedientia activa fehlt. — Im Gegenteil. Als die Formula Concordiae den von Luther mehr praktisch erbaulich als systematisch verwerteten, durch Osiander (Ritschl, R. u. V. I, 248) und durch den osiandrischen Streit (Herrlinger S. 38 ff.) in die Theologie eingedrungenen Gedanken der obedientia activa vicaria recipierte (685, 15), da war dadurch jeder wirkliche Unterschied zwischen der Gesetzesökonomie und der Zeit der Gnade faktisch negiert. Nicht nur während der Herrschaft des mosaischen Gesetzes, nein auch vor Moses und nach Christus erscheint nun das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als ein foedus operum, ein Lohnkontrakt. Christus als der Vertreter der Menschen hat nicht nur die Strafe der Menschen gebüßt, sondern auch die conditio meriti[1]) für sie erfüllt. Ob der Mensch selbst die obedientia activa leistet, oder ein Stellvertreter, das ist, wenn eine solche Stellvertretung überhaupt gesetzlich zulässig ist, für die Frage nach der Geltung der lex gleichgültig. Die göttliche Gnadenordnung löst nicht wirklich die Gesetzesökonomie ab, sondern umgeht dieselbe, während sie fortbesteht[2]).

Wo bleibt da die Vorstellung von einem *νόμος παρεισεληλυθώς*? Ist es vergeblich gewesen, daß Melanchthon in den locis, namentlich 1521, so energisch gegen die dürftige Auffassung polemisiert hat, daß Paulus nur das Zeremonialgesetz im Sinne

1) Daß Luther die obedientia activa noch nicht so aufgefaßt habe (Ritschl, R. u. V. I, 232 f.), bezweifle ich (vgl. Köstlin II, 404 f. und bes. Frank II, 399).

2) Diese Formulierung nimmt eine Art Mittelstellung ein zwischen der Ritschls und der von ihm verworfenen von Thomasius u. a. (s. Ritschl, R. u. V. I, 248 f.). Es würde zu weit führen, die Abweichung von Ritschl zu verteidigen. Nur auf eines will ich hinweisen. Wäre der Rechtsverband zwischen Gott und den Menschen wirklich ganz aufgehoben durch Christi obedientia activa, so erschiene die Notwendigkeit des Thuns Christi an die vorübergehende lex geknüpft, ist aber die Notwendigkeit der obedientia activa in dem ewig gültigen Gesetze begründet, so kann man nur von einer Umgehung, nicht aber von einer Aufhebung des foedus operum sprechen. Auch auf Form. Conc. 696, 57 darf ich in der Kürze wohl mich beziehen.

habe, wenn er von einer Aufhebung des Gesetzes rede? (vgl. oben S. 659). Das παρειςεληλυθὸς am Gesetze war eben die conditio meriti, denn von Anbeginn ist es nicht also gewesen; vult sibi credi deus, vult nos ab ipso bona accipere (Apol. 103, 107). Will man sich also nicht einer Verwechselung zwischen lex Mosis und aeterna lex schuldig machen — dies ist der Fehler der Formula Concordiae — so bliebe für die obedientia activa nur Raum, wenn man die Notwendigkeit des Werkes Christi an das vergängliche Gesetz Mosis anknüpfte. Dafür lassen sich Stellen bei den Reformatoren anführen, doch, wie ich glaube, nur, weil sie nie klar scheiden zwischen lex aeterna und lex Mosis. Knüpft man Christi Werk an an die aeterna lex, so ist für die obedientia activa vicaria kein Raum. Denn die aeterna lex stellt den Menschen Gott gegenüber wie ein Kind dem Vater (s. o.). Ist der wohlverdiente Zorn von uns abgewandt, ist unsere Strafe von Christus getragen — und dies ist natürlich stete Voraussetzung der Symbole (Apol. 195, 63) —, so haben wir remissio peccatorum, und haben wir remissio, so hindert nichts, daß auch uns die Gabe, das Geschenk des ewigen Lebens zuteil werde.

Aber bleibt es nicht doch verkehrt, zu sagen: fides est illa res, quam deus pronuntiat esse justitiam (Apol. 77, 89)? Die hiermit angeregte Frage wird noch nicht erledigt durch den Hinweis auf Stellen wie Apol. 70, 56: „Nam fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam" oder 76, 86: „Fides est ipsa justitia, qua coram deo justi reputamur, videlicet non quia sit opus per sese dignum, sed quia accipit promissionem." Denn durch diese Sätze wird nur die in dem Brief an Brenz noch deutlicher verworfene imaginatio Augustini abgewiesen, daß die fides rechtfertige als die radix bonorum operum (Corp. Ref. II, 501) oder als der totus chorus virtutum (loci 1535, p. 423), es wird aber beibehalten die Behauptung, quod fides sit ipsa justitia, quia accipit promissionem. Und dies ist nicht etwa nur ein durch die Konstruktion jener Sätze erweckter Schein, sondern Melanchthons durchgehende Meinung, cf. Apol. 69, 49: „Fides est λατρεία, quae

accipit a deo oblata beneficia. Fide sic vult coli deus, ut ab ipso accipiamus ea, quae promittit et offert". 70, 60: „Ita vult innotescere deus, ita vult se coli, ut ab ipso accipiamus beneficia .." cf. 89, 34: „quia me vere coluit fide"; 103, 106 sq.: „Illa virtus justificat, quae apprehendit Christum, quae communicat nobis Christi merita[1]) ... Haec autem virtus fides est. Nam, ut saepe dictum est, fides non tantum notitia est, sed multo magis velle accipere seu apprehendere ea, quae in promissione de Christo offeruntur. Est autem et haec obedientia erga deum, velle accipere oblatam promissionem, non minus λατρεία quam dilectio. Vult sibi credi deus, vult nos ab ipso bona accipere et id pronuntiat esse verum cultum" und 125, 187: „Fides recte est justitia, quia obedientia est erga evangelium .. Et haec obedientia erga evangelium imputatur pro justitia adeo, ut tantum propter hanc, quia hac apprehendimus propitiatorem Christum, placent bona opera." Endlich ist nicht zu vergessen, daß Melanchthon oft von einer „perfectio" christiana redet, die wesentlich im Glauben besteht (Apol. 216, 61).

Ist es nun erträglich, daß in diesem Sinne gesagt wird fides est illa res, quam deus pronuntiat esse justitiam? Ich glaube, ja. Nur muß man diese Aussage in das Licht der oben entwickelten Anschauungen von lex und aeterna lex rücken. Nach der Gesetzesordnung, der lex Mosis, wäre diese fides nie justitia, Melanchthon setzt die fides gerade als virtus justificans der maxima virtus legis entgegen (103, 106 f.), sagt ausdrücklich von der justitia fidei: „non est justitia legis" (67, 43). Aus der Gnadenordnung muß also das Wort fides est ipsa justitia verstanden werden. Melanchthon sagt das selbst deutlich genug: 89, 38 deutsch[2]): „Das Evangelium rücket uns herum es weiset uns von dem Gesetz zu den göttlichen Verheißungen" vgl. Apol. deutsch bei Müller p. 140: „Gerechtsein

[1]) Daß hier nur an obedientia passiva gedacht ist, zeigt Apol. 92, 57.

[2]) Der deutsche Text hält sich hier an die variata, die Quartausgabe (lat. Text) enthält einen Zirkelschluß.

heißt solcher Gehorsam, den Gott dafür annimmt. Nu will Gott unsern Gehorsam in Werken nicht annehmen für Gerechtigkeit ... darum hat er einen andern Gehorsam geordnet" u. s. w. Die fides ist also justitia nicht im Sinne der lex, die eine perfecta obedientia fordert, sondern im Sinne der durch das Evangelium modificierten sittlichen Weltordnung. Dies bestätigt Luthers großer Katechismus, denn noch deutlicher als bei Melanchthon tritt es hier in der Erklärung des ersten Gebotes hervor, daß der rechtfertigende Glaube die Erfüllung des ersten Gebotes ist, — und „wo dies Gebot gehalten wird, so gehen die andern alle hernach" (Kat. maj. 415, 48). Luther aber erklärte, wie wir sahen, den Dekalog, als sei er die sittliche Weltordnung. Im Sinne dieser aeterna lex, welche den Menschen Gott gegenüber stellt wie ein Kind dem Vater, ist die fides wirklich justitia. Besteht doch auch eines Kindes „Gerechtigkeit" im Elternhause wesentlich darin, daß es offen ist für der Eltern Liebe, und ein Kind, das die Verzeihung für gethanes Unrecht dankbar hinnimmt, bleibt „ein gutes Kind". — Aber wird nicht, wenn man so interpretieren darf, das Wesen der Rechtfertigungslehre, die uns eine justitia extra nos bieten soll, geschädigt? Keineswegs. Denn

1) Die lex ist abrogiert durch Christi Thun. Wir brauchen also keine conditio meriti, um Christi willen will Gott uns nicht ein Richter sondern ein Vater sein. Die sittliche Weltordnung fordert gar keine Bedingung für die göttliche Gnade. Der Ausdruck justificatio leitet hier leicht irre, denn er ist der doctrina legis entnommen, seinen Sinn zeigt deutlicher der terminus reconciliatio, der aus Luc. 15 zu erklären ist — vgl. oben, S. 632 Anm. [1])

2) Die fides kann auch gar nicht als die impleta conditio meriti aufgefaßt werden, weil sie der justificatio oder reconciliatio gar nicht vorhergeht. Die justificatio ist ja die donatio fidei.

---

[1]) Cf. loci 1521 C. R. 21, p. 164: „Quodsi voluntatis erga nos divinae nulla esset significatio praeter hanc, quod voluit adpellari se patrem ... sola haec satis magno argumento esset nihil exigi a nobis prius fide."

3) Wenn auch die fides, nachdem sie da ist, ipsa justitia est, so kann sie doch nie die Bedingung unserer Geltung vor Gott sein, weil diese Geltung gleichzeitig mit der fides begann, ohne durch sie verursacht zu sein. Die fides ist nur die Thatsache der Geltung vor Gott (vgl. 1 u. 2). Daß sie eben deshalb die Gesinnung ist, welche Gott bei uns sehen will, des sich bewußt zu werden, ist gegen die Natur der fides. Wohl ist es so: „tunc justi sumus, quando nos peccatores fatemur“ (Apol. 92, 52), allein, da diese justitia keine causa meritoria der Geltung vor Gott ist, vielmehr der Verzicht auf alle merita, so kann die fides, wenn es sich um die Frage handelt, ubi quaerenda sit pax conscientiae sich des gar nicht bewußt werden, daß sie die Gott wohlgefällige Gesinnung ist, sie sieht vielmehr nur auf Christum, der uns Gottes Gnade erworben hat — vgl. Apol. 87, 27; 72, 69: „credere est confidere meritis Christi“; 68, 44: „fides . . . non affert ad deum fiduciam propriorum meritorum, sed tantum fiduciam promissionis“. Die fides ist eine virtus (Apol. 103, 106), nur weil sie keine sein will, sie ist wie die Demut, ja sie ist die Demut, die aufhört, sobald sie sich selbst sieht — vergl. Luthers appendix zu Melanchthons Brief an Brenz Corp. Ref. II, 502f.: „et ego soleo, mi Brenti, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est justitia mea.“ Die fides ist eben für uns Menschen das Wegwerfen des Vertrauens auf irgendwelche Werke, sie selbst mit eingeschlossen.

Von hier aus d. h. unter Voraussetzung richtiger Erkenntnis über die Natur der fides und über die abrogatio legis wird auch Melanchthons Stellung in der Frage nach der necessitas bonorum operum niemandem als eine unklare oder unsichere erscheinen können.

Wenn Ritschl ein Recht hat zu behaupten (R. u. V. I, 197), die Entscheidung der Konkordienformel, daß die jenseitige Seligkeit gleich der Rechtfertigung bloß vom Glauben abhänge, könne schwerlich vor der Norm der heiligen Schrift bestehen, während die Verknüpfung der Seligkeit überhaupt mit dem Rechtfertigungsglauben

der richtigsten Erkenntnis Luthers entspreche, so darf man behaupten, daß Melanchthons Lehrweise in der Apologie den Forderungen, die in diesem Urteil ausgesprochen sind, gerecht geworden ist: Melanchthon hat jene wertvolle Erkenntnis Luthers festgehalten, ohne die bekannten Worte der Schrift von einem κριϑῆναι κατὰ τὰ ἔργα beiseitzuschieben — vgl. schon oben S. 622.

Zunächst freilich scheint die Lehrweise der Apologie eine durchaus unfertige und widerspruchsvolle zu sein. Es finden sich zwei Gedankenreihen nebeneinander, die sich auszuschließen scheinen.

Einerseits nämlich sagt Melanchthon aufs entschiedenste, daß die vita aeterna unmittelbar mit der remissio peccatorum als ein donum propter Christum verheißen sei 60, 5; 283, 32. vgl. 122, 176; 165, 29; 281, 23. Ja der Glaube bringt schon jetzt die vita aeterna ins Herz — vgl. außer den eben angeführten Stellen Apol. 79, 100; 215, 54; 216, 58; 134, 231 vgl. Kat. min. 381, 6. Und da begreiflicherweise die inchoatio vitae aeternae (215, 54) im Herzen nicht getrennt werden kann von der Hoffnung auf die jenseitige Seligkeit, so ist es natürlich, daß Melanchthon den von allen Werken absehenden Glauben mit der sichern Hoffnung des ewigen Lebens unauflöslich verbunden denkt (133, 225; 126, 191) und von solcher Hoffnung sagt, daß sie lediglich auf den im Glauben ergriffenen Thun Christi ruhe (128, 199). Denn wenn die Hoffnung auf Werke sich gründen sollte, so würde sie, weil alle Werke auch der Gerechtfertigten ungenügend sind, die Seligkeit zu verdienen (96, 75), durch Unsicherheit sich selbst aufheben (133, 225), vgl. den deutschen Text bei Müller, S. 144.

Andrerseits aber giebt Melanchthon nicht etwa nur die necessitas consequentiae zu (83, 4), sondern sagt geradezu tota novitas vitae salvat (117, 157), ja er gesteht, daß Jacobus recte negat nos tali fide justificari, quae est sine operibus (109, 130), und räumt ein, daß man im endgerichtlichen usus forensis des Wortes justificari sagen könne: „justificatur homo non solum ex fide sed etiam ex operibus“ (ibid. 131), acceptiert selbst das Schriftwort factores legis justificabuntur (109, 131) und faßt die Schriftaussagen über das κριϑῆναι κατὰ τὰ ἔργα selbst

in die Worte zusammen: „operibus redditur vita aeterna“ (138, 251).

Diese beiden Gedankenreihen würden unmöglich neben einander bestehen können, wenn Melanchthon das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen gesetzlich d. h. gemäß der conditio impletae legis perfectam obedientiam requirentis sich geregelt dächte. Allein diese gesetzliche Ordnung gilt ihm ja als zwischeneingekommen, die durch das Evangelium modifizierte sittliche Weltordnung ist der Maßstab des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Behält man dies im Auge, so erhellt:

ad 1): Da die fides selbst die perfectio christiana ist im Sinn der aeterna lex (Apol. 216, 61), der verus cultus dei, vgl. oben S. 671 f., da sie ferner mit Notwendigkeit zu andern (fides est virtus Apol. 103, 106 vgl. oben S. 671 f.) guten Werken führt, — so ist faktisch kein Gläubiger ohne gute Werke. Da mithin niemand selig werden wird, ohne gute Werke [1]), bildet also die erste Gedankenreihe keinen kontradiktorischen Gegensatz zu der zweiten.

ad 2) Der Satz factores legis justificabuntur schließt die die gratuita remissio nicht aus. „Omnia dei mandata implentur, quando, quidquid non fit, ignoscitur“ Apol. 92, 51. Also bildet die zweite Gedankenreihe keinen kontradiktorischen Gegensatz zu der ersten.

Sind also die beiden Gedankenreihen nicht direkt im Widerspruch miteinander, so wird es leicht sein, den scheinbaren Widerspruch zwischen ihnen zu beseitigen, sobald man beachtet, daß in der ersten nur von der Heilsgewißheit des gläubigen Subjekts, in der zweiten aber objektiv von der göttlichen Gerichtsnorm die Rede ist. Der scheinbare Widerspruch entsteht dadurch, daß die zu beiden Gedankenreihen gehörige Thatsache „fides facit discrimen inter dignos et indignos“ (Apol. 133, 226) von den beiden verschie-

---

1) Daß die Formula Concordiae 591, 16 von einem verkehrten Begriff von bona opera ausgehend diesen Satz verurteilt hat, kann hier gleichgültig sein, er entspricht zweifellos der Lehrweise Melanchthons; ebenso widerspricht die antimajoristische Entscheidung der Formula Concordiae dem von ihr selbst beigebrachten Luthercitat 701, 10 ff.

denen Standpunkten verschieden beurteilt werden muß. Für das gläubige Subjekt sind fides und gratuita remissio Korrelata, ist der Glaube der Verzicht auf jegliche fiducia operum s. oben S. 674, die Heilsgewißheit kann daher nur auf die gratuita remissio sich gründen [1]). Für Gottes Gerichtsnorm aber macht der Glaube den Unterschied zwischen den Würdigen und Unwürdigen, weil er allein und zwar als die an die Stelle der interior immunditia (Apol. 53, 12) getretene justitia cordis (Apol. 78, 92; 125, 187 vgl. 189; 103, 107) den Werken den Charakter der bona opera verleiht. Für Gottes Gerichtsnorm besteht daher der nur für den Gläubigen geltende kontradiktorische Gegensatz zwischen ex fide und ex operibus nicht, Gott siehet den Glauben mit seinen Früchten vgl. 138, 253. —

Beruhte nun aber die Möglichkeit eines Ausgleiches der beiden Gedankenreihen lediglich auf der Anerkennung eines verschiedenen Beurteilungsstandpunktes, so würde der Ausgleich ein mangelhafter sein, es würde nicht deutlich sein, weshalb das Wissen um beide Gedankenreihen nicht trübend auf jede derselben einwirkt. Ein Blick auf den Katholicismus mag dies zeigen. Auch Bernhard v. Clairvaux hat seine Mönche angewiesen, von den meritis, die er bei ihnen voraussetzt, abzusehen und so im Vertrauen allein auf Gottes Gnade Heilsgewißheit zu erfahren (Ritschl, R. u. V. I, 112).

Aus dem Umstande nun, daß Bernhard in dieses Heiligtum der Heilsgewißheit nur diejenigen einläßt, die in der vollendeten Buße und in der sich vollendenden thätigen Heiligung eine Erfahrung der göttlichen Gnade bereits gemacht haben (Ritschl, Geschichte des Pietismus I, 1880, S. 48), sowie daraus, daß er ferner diese Stimmung nicht die alltägliche sein läßt, sondern besonderen Höhepunkten des religiösen Lebens sie vorbehält, läßt sich erkennen, daß auf dem Boden des Katholicismus ein Eingehen auf die erste der reformatorischen Gedankenreihen ein gefährliches Experiment ist: sind nämlich die guten Werke, wie es im Katholicismus der Fall ist,

---

1) cf. loci 1521 Corp. Ref. 21, 188: „fides plane sola sanctorum securitas est“.

notwendig ex conditione meriti, so kann man seine merita nur vergessen, indem man gleichzeitig die necessitas bonorum operum vergißt. Soll also die zweite der beiden Gedankenreihen vor einer Trübung durch die erste geschützt sein, so muß nachgewiesen werden, wie es möglich ist, daß der Gläubige, obwohl er sola fide seines Heiles gewiß ist, dennoch göttlicher Forderungen sich bewußt werden kann. Sieht man ferner darauf, wie im *alltäglichen* Leben des Katholicismus die Gewißheit der Seligkeit stets verhindert wird durch das Bewußtsein, den göttlichen Forderungen nicht zu genügen, so erhellt zweitens, daß, wenn die erste der beiden Gedankenreihen vor einer Trübung durch die zweite geschützt sein soll, nachgewiesen werden muß, wie die Heilsgewißheit um Christi willen bestehen kann neben dem Bewußtsein von der Unvollkommenheit der notwendigen guten Werke.

Melanchthons Lehrweise läßt uns hier nicht im Stich. Melanchthon hat loci 1533 Corp. Ref. 21, p. 316 sich selbst die zweite der genannten Fragen vorgelegt, und die Antwort, die er giebt, löst zugleich die erstere Schwierigkeit. „Sed dicat aliquis" sagt Melanchthon a. a. O., „cujusmodi hoc paradoxum est? quomodo possumus statuere, quod singula opera deo placeant? cum sint immunda .... Ad hoc respondeo: Facilius intelligi res poterit, *si fides ad personam lex ad opus referatur*."

Von hieraus löst sich zunächst die erstere Schwierigkeit. Melanchthon erklärt Apol. 101, 101 die justificatio als die approbatio totius personae. Wenn dies loci 1533 p. 310 dahin erläutert wird, es sei festzuhalten, quod *persona* non placeat propter legem vel propter dignitatem operum, sed necesse sit ante opera statuere, quod *persona* gratis placeat propter Christum, so ist hierin ein Hinweis darauf enthalten, daß die in Rede stehende Schwierigkeit zu erklären ist aus der oben entwickelten Natur der durch die Gnade modifizierten sittlichen Weltordnung. Wie ein Kind im Elternhause wissen darf und muß, daß es die Liebe des Vaters besitzt vor allem Thun, so sollen auch wir wissen, daß unsere Geltung vor Gott (persona placet) nicht durch unser Thun verursacht wird. Die necessitas bonorum operum hat

mit unserer Geltung vor Gott nichts zu thun. Aber wie ist sie denn zu begründen? Einmütig antworten Luther und Melanchthon: „für Gott eigentlich der Glaube heilig machet und alleine ihm dienet, die Werke aber den Leuten." Kat. maj. 440, 147 und Apol. 103, 105: „fides et spes tantum agunt cum deo, at dilectio foris erga homines infinita habet officia". Wie ein Kind im Elternhause zwar nicht durch Geschwisterliebe die Liebe der Eltern verdienen muß, aber dennoch seine Geschwister lieben muß, weil es ein Kind ist, nur sofern es Glied der Familie ist, so ist es auch hier. Die Werke dienen den Leuten, aber Gott will, daß durch sie den Leuten gedient wird [1]). „Sicut enim in omnibus familiis in omnibus rebus publicis concordia mutuis officiis alenda est . . . ita jubet Paulus (Col. 3, 14) in ecclesia dilectionem existere, quae retineat concordiam." Apol. 104, 111. Diese Gedanken gehören allerdings nicht zu den am häufigsten ausgesprochenen, berücksichtigt man sie aber, d. h. bezieht man die mandata Gottes ihrer Zweckbeziehung nach eben auf die Herstellung der concordia, so ist unter diesen Voraussetzungen in dem Worte Luthers „durch den Glauben kriegen wir Lust und Liebe zu allen Geboten" (Kat. maj. 504, 69) die Möglichkeit gegeben, die necessitas bonorum operum und das Bewußtsein von ihr mit der allein auf Gottes Gnade ruhenden Heilsgewißheit völlig tadellos zu verbinden.

Leichter noch löst sich die zweite Schwierigkeit: „Necesse est ante opera statuere, quod persona placeat propter Christum" (loci 1533 p. 310.) Die Heilsgewißheit soll da sein vor allem Thun und in allem Thun, die göttlichen Forderungen sollen lediglich zeigen, qui sint boni fructus Apol. 198, 77; „Fides ad personam lex ad opus referatur; opus ita placet, si habeat mandatum dei et praeterea persona statuat se placere deo propter Christum" (loci 1533, p. 316). Dann kann auch die

---

1) Deshalb können in sekundärer Weise die den Menschen erwiesenen bona opera auch als ein servire deo in creaturis beurteilt werden (vgl. oben S. 643).

Unvollkommenheit der Werke die Heilsgewißheit nicht beeinträchtigen, denn „quanquam, (opera) fiunt in carne nondum prorsus renovata, quae ... aspergit aliquid de sua immunditie, tamen propter fidem sunt opera sancta, divina, sacrificia et politia Christi regnum suum ostendentis coram hoc mundo" (Apol. 95, 68). In letzteren Worten ist das Bewußtsein der Heilsgewißheit ohne Werke am vollkommensten in Einklang gebracht mit dem geforderten Thätig-sein in guten Werken: Beides verträgt sich aufs beste, weil die Heilsgewißheit, das Bewußtsein davon, versetzt zu sein in regnum filii dei (Apol. 137, 245), sich auswirkt in den guten Werken, sofern diese sacrificia et politia Christi sind regnum suum ostendentis coram hoc mundo. — „Sic sentimus", fährt Melanchthon 95, 81 fort, „etiam de singulis bonis operibus in infimis vocationibus et in privatis. Per haec opera triumphat Christus adversus diabolum." —

In diesen Gedankenzusammenhängen liegt auch der oben S. 643 vermißte Nachweis der Unmöglichkeit des Zusammenseins illegaler Werke mit der fides verborgen. Ausgeführt haben die Reformatoren es nicht, daß der Glaube, der an Christum sich hält, ihn nicht nur als den Heiland erkennt, sondern auch als den Herrn, der sein Reich hat in dieser Welt; es ist nur vorausgesetzt. Es ist vorausgesetzt, der Glaube wisse es, daß der verzeihende Gott zugleich der Vertreter der sittlichen Weltordnung ist, der über ihr wacht wie ein Vater über seiner Hausordnung, also daß es als eine Funktion des Glaubens erscheint deo servire in omnibus creaturis ut pio patri pius filius. Allein es wird doch deutlich sein, daß in der Lehrweise der Reformatoren speciell in der melanchthonischen Auffassung des tertius usus legis und in der offenbaren Beziehung, in welcher der Gedanke der perfectio christiana zu dem des regnum dei steht (vgl. Aug. 36, 49 mit Apol. 215, 54; 282, 27; 216, 60), die Elemente zu einer lückenlosen Systematisierung der ganzen Lehre vorliegen.

Allein noch ein nicht erledigtes Bedenken wird gegen die Richtigkeit der bis jetzt entwickelten Rechtfertigungslehre jedem Leser von selbst sich aufdrängen: Ist die justificatio die donatio fidei,

und erfolgt sie ohne Rücksicht auf vorhergegangenes menschliches Thun, so stecken wir, wenn wir die justificatio als einen in den Verlauf des Lebens des erwachsenen Menschen hineinfallenden göttlichen Act uns denken, — und so wird sie in der Apol. aufgefaßt, denn sie wird mit der conversio indentifiziert, s. o. S. 656 —, offenbar mitten in prädestinatianischen Gedanken. Diese Thatsache ist allerdings unleugbar, aber einen Grund gegen die historische Treue der obigen Ausführungen kann sie nicht abgeben. Melanchthon gesteht selbst, in der Apologie, die Frage nach der Prädestination offen gehalten zu haben, vgl. den Brief an Brenz Corp. Ref. II, 517: „Ego in tota apologia fugi longam disputationem de praedestinatione. Ubique sic loquor, quasi praedestinatio sequatur nostram fidem et opera“ [1]).

Das freilich zeigt diese unklare Stellung zur Prädestinationslehre deutlich, daß die Rechtfertigungslehre der älteren Symbole speziell die der dogmatischen Hauptschrift, der Apologie, noch unfertig ist.

Diese Unfertigkeit hat sich auch an anderen Punkten uns schon gezeigt: die zugrunde liegenden Anschauungen vom Gesetz sind nicht präcise formuliert (vgl. oben S. 669), die Notwendigkeit (nec. consequentiae) der guten Werke ist nicht sorgfältig genug begründet (vgl. o. S. 643). Am deutlichsten zeigt sich diese Unfertigkeit darin, daß die praktischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre nicht entschieden genug gezogen sind. Ist die justificatio (= donatio fidei) die regeneratio, so ist jeder, der den rechtfertigenden Glauben hat, ein Wiedergeborner, ein vollkommener Christ, so ist die fides mit ihren Früchten — und dahin gehört auch die Weltbethätigung des Glaubens — die perfectio christiana [2]), d. h. außer ihr ist nichts nötig zum vollkommenen Christen-

[1]) Es ist deshalb wohl ebenso richtig zu sagen, Aug. art V. könne prädestinatianisch erklärt werden, als das Gegenteil zu behaupten (Herrlinger S. 79). Es ist nicht Zufall, daß in den variata von 1540 das ubi et quando visum est deo in dem völlig geänderten Artikel sich nicht findet (Corp. Ref. 26, 354).

[2]) cf. loci 1521, Corp. Ref. 21, p. 182: „Summam habes universae vitae christianae fidem cum fructibus suis.“



tum. Dieſe Konſequenz iſt in der Auguſtana und Apologie allerdings gezogen worden: „Damnant illos, qui evangelicam perfectionem non collocant in timore dei et fide etc.“ (Aug. XVI, 4, p. 14). Und dieſer Begriff der perfectio christiana iſt in den älteren Symbolen wahrlich mehr als einmal ausgeſprochen worden (vgl. außer Aug. XVI, 4 p. 14: XXVI, 9—11 p. 29; XXVII, 13 p. 33; XXVII, 48—55 p. 36. Apol. 216, 60 sq.; 282, 27; 285, 37; 287, 49 sq.; 91, 46; 61, 8; 83, 4; 215, 54 cf. Kat. maj. 1. Gebot ſpeziell 414, 47; 440, 145—148), ja der Begriff iſt bei Abfaſſung der Apologie für Melanchthon ein ihm ſo vertrauter, daß Melanchthon Apol. 85, 14 und 91, 49 die Aufzählung der Glieder des Begriffes mit einem etc. abbricht. Allein dieſe hier ausgeſprochenen Gedanken treten anerkanntermaßen (Ritſchl, R. u. V. I, 183 u. 349) in den ſonſtigen Schriften der Reformatoren auffällig zurück, und ſchon dies beweiſt, daß die Reformatoren über die Tragweite dieſer Gedanken ſich nicht klar geworden ſind, die Konſequenzen derſelben ſind auch in der Auguſtana und Apologie lediglich gegenüber der mönchiſchen Werkheiligkeit und den Zeremonieen der Kirche gezogen worden.

Sehr deutlich läßt ſich dies zeigen am Begriff der fides. Die fides, welche zur perfectio christiana gehört, iſt die fides specialis, und es iſt oft genug geſagt von den Reformatoren, die fides specialis ſei confidere meritis Christi, assentiri promissioni u. dergl. Wenn man nun hieraus den Schluß zöge, die fides specialis könne auch jemand haben, der dieſer oder jener bibliſchen Geſchichte gegenüber die fides historica ſich nicht abgewinnen könne, ſo würde dieſer Schluß ebenſo gewiß die Konſequenz des reformatoriſchen Gedankens ſein, als er in ſeiner Form über die reformatoriſchen Ausſagen hinausgeht. Denn ſo verächtlich Melanchthon auch die bloße notitia macht (cf. Apol. 131. 216), ſo muß man doch nach Stellen ſuchen, in denen wie in Aug. 18, 26, art. XX die notitia nicht durch ein non tantum ... sed dennoch mit aufgenommen iſt in den Begriff des Glaubens. Dem Gedanken, daß jemand der h. Schrift die fides historica verweigern könne, haben die Reformatoren gar nicht

ernst ins Gesicht gesehen. Hätten sie es gethan, sie hätten gewiß — auch in den Symbolen ist eine Stelle, die dies wahrscheinlich macht (Apol. 150, 27) — zunächst die Notwendigkeit der fides historica behauptet. Der Verfolg der Entwickelung zeigt dies. Die Katholiken zogen aus dem reformatorischen Glaubensbegriff die Konsequenz, deren die Reformatoren selbst sich nicht bewußt geworden waren, und alsbald haben nun die Reformatoren es ausgesprochen, daß die fiducia die fides historica einschließe — s. loci 1535 Corp. Ref. 21, 422: „Nec vero excludimus notitiam historiae de Christo, ut quidam calumniantur. Cum enim dicimus fiduciam misericordiae promissae propter Christum, certe omnes articulos fidei complectimur ...“ Melanchthon ist allerdings imstande gewesen, für die Notwendigkeit der fides historica gelegentlich eine Formulierung zu finden, die den reformatorischen Grundgedanken nicht widerspricht. Wenn er nämlich loci 1535, p. 439 sagt: „Ut enim Jacobus cum notitia historiae seu professione requirit bona opera, sic et Paulus inter cetera bona opera requirit et notitiam historiae seu professionem articulorum fidei“, — so ist hier die Notwendigkeit der fides historica auf gleiche Stufe gerückt mit der necessitas bonorum operum, und es sind also Zweifel parallelisiert mit den Resten des alten Menschen, den wir stets am Halse tragen, wie Luther sagt. So interessant aber auch diese ganz gelegentliche Bemerkung Melanchthons ist, — es ist doch nicht zu leugnen, daß der in ihr ausgesprochene Gedanke unhaltbar ist. Denn wenn auch die Unterdrückung einer Polemik gegen öffentlich geltende Anschauungen als Nächstenpflicht begriffen werden könnte, von der im Intellekt wohnenden fides historica an sich kann nicht behauptet werden, daß sie gleich den anderen guten Werken direkt oder indirekt „den Leuten diene“. Es müßte also das bonum opus der assensio zu Gottes Wort gleichgestellt werden etwa mit der Selbstbescheidung, welche die Demut der göttlichen Weltleitung gegenüber von uns fordert. Dies ist aber nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Zweifelnde alle Aussagen und Erzählungen der Schrift trotz seiner Zweifel an ihrer Wahrheit als inspiriertes Gotteswort anerkennt. Es ist also

selbst diese Stelle ein Beweis dafür, daß der alte Begriff vom Glauben von den Reformatoren so beibehalten ist, daß der neue nicht als Gegensatz zu dem alten gedacht ist.

Ganz ähnliche und von dem über die fides Gesagten nicht unabhängige Beobachtungen kann man machen inbezug auf die Lehre von der Kirche. Ist die perfectio christiana im Sinn der Symbole sita in magno timore et in magna fide (Apol. 216, 61), so folgt unmittelbar, daß die Kirche, d. i. die Gemeine der vere credentes et justi sparsi per totum orbem (Apol. 148, 20) prinzipaliter eine Gemeinschaft des gottgewirkten Glaubens ist, eine societas fidei et spiritus sancti in cordibus (Apol. 144, 5), — daß also, da die hier gemeinte fides natürlich die fides specialis ist, Aug. art. VII im Sinn der konsequent durchdachten Rechtfertigungslehre so erklärt werden muß, wie Ritschl (Zeitschrift für Kirchengeschichte I, 51 ff. vgl. II, 366ff.) ihn erklärt hat. Allein eine andere Frage ist, ob Melanchthon selbst den Artikel so verstanden hat, daß zur Einheit der Kirche eine Übereinstimmung über die Lehrartikel nicht nötig sei, d. h. ob er selbst eines Gegensatzes zwischen der doctrina evangelii, dem gepredigten Gotteswort, und der doctrina evangelii, dem theologischen Verständnis der Heilsbotschaft und ihrer Voraussetzungen, sich bewußt geworden ist. Diese Frage zu bejahen, ist unmöglich schon angesichts der Interpretation, die Melanchthon selbst am 21. August 1530 dem Art. VII, widerfahren ließ, als er über die der Übergabe der Konfession folgenden Verhandlungen an Luther schrieb (Corp. Ref. II, 298), nicht verglichen sei, „daß zur wahren Einigkeit der Kirchen und des Glaubens nicht not sei Gleichheit menschlicher Satzungen, sondern Gleichheit in Artikeln des Glaubens und Brauch der Sakramente“. Beweist nicht auch Luthers und Melanchthons Haltung in den Abendmahlsstreitigkeiten bis 1529 deutlich genug, daß die Reformatoren nicht im Stande waren, von einer Einheit inbezug auf die doctrina abzusehen? Ist nicht die Wittenberger Concordia erst vollzogen, nachdem man scheinbar auch über Minutien der theologischen Lehre übereingekommen war? Die Reformatoren standen ja in der katholischen

Kirche, welche seit Jahrhunderten die consensio de articulis fidei gefordert hatte, und den Boden dieser Kirche behaupteten sie — vgl. Ritschl, R. u. V. I, 145ff., man kam, wie auch die Anathematismen von Aug. I beweisen, nicht dazu, aus der richtigen Erkenntnis der perfectio christiana die Konsequenzen zu ziehen.

Unfertig ist demnach in der That die Lehrweise der ältern Symbole, sie wäre einer Weiterentwickelung ebenso bedürftig gewesen, als sie derselben fähig ist. Die Folgezeit aber hat diese Entwickelung nicht gebracht. Die Stellung der Formula Concordiae zur Prädestinationslehre ist sicherlich keine klarere als die der Apologie, fugit longam disputationem kann man trotz art. XI auch hier behaupten, überwunden sind die prädestinatianischen Anschauungen nicht. Daß die Ausführungen über das Gesetz und über die necessitas bonorum operum in der Formula Concordiae nicht klarer, sondern unklarer sind als in den ältern Symbolen, darauf ist schon oben hingewiesen, vgl. S. 666f., und daß die Konsequenzen, welche die ältern Symbole nicht gezogen haben, von der Formula Concordiae nicht nachgebracht sind, braucht nicht bewiesen zu werden, wohl aber mag daran erinnert werden, daß vermöge einer schon oben S. 655 erwähnten Verdrehung die Rechtfertigungslehre selbst mit den Anschauungen von der Notwendigkeit der fides historica und den entsprechenden Anschauungen von der Kirche in Einklang gebracht ist. — s. Formula Concordiae 714, 20 und oben S. 655.

Wie war es möglich, daß die Entwickelung, an deren Anfang u. a. Luthers Schrift de libertate christiana steht, ihren (relativen) Abschluß finden konnte in der Formula Concordiae? Die Frage ist identisch mit der nach dem Geschick der Rechtfertigungslehre der Apologie. Das ist die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirche, daß sie die Theologie der Formula Concordiae als eine Umbildung der reformatorischen Gedanken ausweist und zugleich durch ihre Geschichte den Prozeß dieser Umbildung illustriert und erklärt. Einige Andeutungen seien mir darüber gestattet, obwohl ich mir bewußt bin, nicht aus dem Vollen schöpfen zu können.

Die Rechtfertigungslehre der Apologie erklärt die spätere Umbildung der reformatorischen Gedanken zunächst insofern sie beweist, daß die Reformatoren selbst die Konsequenzen ihrer Gedanken nicht gezogen hatten. Hatten z. B. die Reformatoren inkonsequenterweise die absolute Notwendigkeit der fides historica und dogmatica nicht ausgeschlossen, war es da verwunderlich, daß wie der spätere Melanchthon (s. o. 683), so — nur energischer — die Theologen der Formula Concordiae ausdrücklich sagten: fides justificans generalem illam fidem praesupponit et includit (Chemnitz, Examen I, 180[b]) vgl. Formula Concordiae 714, 20, daß sie ausdrücklich dem Wahn entgegentraten, daß man die fides justificans haben könne, auch wenn man reliquis partibus verbi divini . . . vel prorsus non credat, vel prave credat (Chemnitz a. a. O.).

Und nicht nur durch das, was sie unterlassen haben, haben die Reformatoren die spätere Entwickelung möglich gemacht, auch positive Anknüpfungspunkte haben sie, hat die Rechtfertigungslehre der Apologie der Folgezeit gegeben. Dahin rechne ich mit Ritschl, R. u. V., § 28 die Gleichsetzung der justificatio mit der conversio impii d. h. diejenige zeitliche Fixierung des Aktes der Rechtfertigung, welche die justificatio als ein in das Leben des erwachsenen Menschen, der als non renatus in der Kirche lebt, hineinfallendes Ereignis ansieht. Denn mit dieser Gleichung ist der Begriff der perfectio christiana, ist die zur Rechtfertigungslehre gehörige, von Luther im großen Katechismus (498, 51 ff.) entwickelte Anschauung vom Wesen der Kirche und die im engsten Zusammenhang mit derselben stehende Schätzung der Kindertaufe vgl. 496, 37; 500, 55; 497, 42 unverträglich, es ist vielmehr diese Gleichung das Korrelat zu dem Satze: fides justificans generalem illam fidem praesupponit et includit. Außerdem ist sie, wie an Melanchthons Streit mit Cordatus zu erweisen ist, mindestens als die conditio sine qua non des synergistischen Streites anzusehen.

Die Frage, ob in dieser Gleichung melanchthonischer Sauerteig zu erkennen ist, von dem Luther nur aus Unbedachtsamkeit seit 1529 seine eigenen Anschauungen habe beeinflussen lassen, ist in

diesem Zusammenhange gleichgiltig, ich glaube, daß jene Gleichung sich bis in die ältesten Zeiten der Reformation zurückverfolgen läßt. Der evangelische Rechtfertigungsgedanke sah sich, sobald er seit 1517 in die große Welt heraustrat, einem doppelten Gegensatze gegenüber, der katholischen Rechtfertigungslehre und dem katholischen Bußsakrament. Durch den Gegensatz zu letzterem, in dem es sich ja stets um die conversio eines aus der Gnade gefallenen Christen handelt, ist die Gleichung justificatio = conversio impii hervorgerufen worden. Wenn Luther resol. thesis 7 ex 95 op. lat. II, 252 f. sagt: „quando deus incipit hominem justificare, prius eum damnat et quem vult aedificare, destruit, quem vult sanare, percutit, quem vivificare, occidit etc.“ und ähnlich oft in den Heidelberger Thesen und ihren Resolutionen, so liegt schon diesen Ausführungen die Gleichung justificatio = conversio impii zugrunde [1]), denn offenbar ist der justificandus als Erwachsener gedacht.

Aus dem Katholicismus also stammt letzlich jene Gleichung, auch sie ist ein Teil des Alten, das von den Reformatoren nicht völlig überwunden worden ist.

Im Laufe der Entwickelung, deren einzelne Stadien zu charakterisieren ich hier nicht unternehmen will, ist nun allerdings jene Gleichung, eben weil sie zu [prädestinationischen oder] synergistischen Konsequenzen führen mußte (vgl. Formula Concordiae 687, 24), beseitigt worden, aber infolge dieser Entwickelung hat auch die justificatio — als actus dei in foro coeli — eine erkennbare Stelle in der religiösen Entwickelung des Menschen überhaupt nicht behalten, und es war natürlich, daß infolgedessen die praktischen Korrelata der Rechtfertigungslehre, die eine doktrinäre Erstarrung der reformatorischen Gedanken hätten verhindern können, zurücktraten.

Das ist die Bedeutung der für die Rechtfertigungslehre der

---

1) Eine Abweichung Melanchthons von Luther ist es, daß Melanchthon die vom Gesetz gewirkte contritio nicht lediglich als passiva faßt (vgl. Apol. 166, 32: „dolet se peccasse“), doch ist es hier nicht am Orte, diese Differenz zu würdigen.



älteren Symbole charakteristischen Gleichung justificatio est regeneratio, daß sie der praktischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre einen ebenso kurzen als treffenden Ausdruck giebt. Wie weit man später von diesem Verständnis der Rechtfertigungslehre abgekommen ist, dafür zum Schluß ein Beispiel aus der Formula Concordiae. Melanchthon hatte gesagt, unsere Heilsgewißheit ruhe nur auf dem Glauben, inbezug auf Gottes Gerichtsnorm aber hatte er selbst dem Worte Jak. 2, 24 sein Recht gelassen, denn factores legis justificabuntur . . quia certe justi pronuntiantur homines habentes fidem et bona opera (Apol. 109, 131). Die Formula Concordiae ist imstande gewesen, dies in Art. IV und 693, 42 geradezu umzudrehen. Es soll falsch sein, zu sagen: „es ist niemand jemals ohne gute Werke selig geworden" (582, 2), — „wann man aber fragt, woran und wobei ein Christ entweder bei sich selbst oder an andern erkennen und unterscheiden möge einen wahren lebendigen Glauben von einem gefärbten, toten Glauben", — dann soll Jak. 2, 24 gelten (693, 42) [1]). Da sind zwar in der „objektiven Lehre" die particulae exclusivae fein gewahrt, aber die pavidae conscientiae, die nach dieser symbolischen Aussage sich richten wollten, würden Heilsgewißheit nie erlangen. Solcher Benutzung der Stelle Formula Concordiae 693, 42 würden freilich die Theologen der Formula Concordiae sich vermutlich widersetzt haben, aber daß es ihnen überhaupt möglich war, jene Sätze zu schreiben, beweist deutlich, daß die Rechtfertigungslehre ihnen, sofern sie Theologen waren, zunächst ein articulus doctrinae war, nicht mehr eine Formel für die Summe des ganzen praktischen Christentums.

---

1) Melanchthons Worte Apol. 108, 127 und 116, 155 (vgl. Ritschl, R. u. V. III, 135) können diese Aussage nie rechtfertigen.

2.

Über die Bedeutung des jerusalemischen Tempels in der alttestamentlichen Religion.

Von

Rudolf Smend,
Prof. in Basel.

Die einzigartige Bedeutung, die der Tempel von Jerusalem in der Religionsgeschichte hat, ist bekannt genug. Niemals hat sich an irgendeine heilige Stätte in der Welt eine solche Andacht, Verehrung und Liebe geknüpft, wie sie der Jude gegen den Berg Sion hegte. Denn nie hat eine religiöse Gemeinde mit größerer Lebhaftigkeit und Wärme empfunden als die jüdische, und niemals hatte ein heiliger Ort für das religiöse Leben einer Gemeinde so viel zu bedeuten wie dieser. Ohne ihn wäre weder die Entstehung noch auch der Bestand der Gemeinde denkbar, die sich nach dem babylonischen Exil in Juda bildete. Diese Thatsache liegt so auf der Hand, daß man von ihr meistens wenig Notiz genommen, selten sie im einzelnen verfolgt hat. Es ist aber unmöglich, sich namentlich von der nachexilischen Frömmigkeit ein richtiges Bild zu machen, wenn man nicht ihre mannigfache Beziehung zum Tempel ins Auge faßt. Ferner ist die Geschichte des Tempels freilich noch lange nicht die Geschichte der alttestamentlichen Religion, dennoch ist es für das Verständnis der letzteren gewiß von Nutzen zu fragen, wie der Tempel seine große Bedeutung gewann und wie er dieselbe späterhin wieder verlor. Ich möchte deshalb im Folgenden zu zeigen versuchen, wie in der Geschichte des Tempels und in der Art seiner Wertschätzung einerseits die Eigentümlichkeit der alttestamentlichen Religion zum Ausdruck kommt, wie der Tempel somit aber auch anderseits ein mächtiges Vehikel des religiösen Lebens war.

Der Glaube an die Gegenwart der Gottheit an bestimmten

Orten war für das Altertum der notwendige Ausdruck der Gewißheit, daß der Gottesdienst die Gottheit erreiche und sie ihrem Verehrer beizustehen vermöge bezw. gesonnen sei. Dies Bedürfnis, das sich am stärksten in der Verehrung von Bildern und Symbolen oder von anderen Gegenständen der Außenwelt äußert, wurde auch von Israel in mancherlei Abstufungen ebenso lebhaft und noch lebhafter empfunden als von anderen Völkern. Die außerordentliche Energie, mit der Israel seine Religion als eine nationale auffaßte, machte die Vorstellung, daß Jahve inmitten seines Volkes wohne, durchaus unentbehrlich. Wenn wir aber namentlich auf das spätere Judentum sehen, so zeigt sich, daß der Grad dieses Bedürfnisses keinen unmittelbaren Maßstab bietet für den Wert einer Religion. Es kommt vielmehr darauf an, wodurch die Gegenwart der Gottheit bedingt erscheint, ob durch ihre Natur oder durch ihren freien Willen, ob die Nähe Gottes einfach als eine gegebene angenommen oder als eine geschichtlich gewordene und gar von dem Verhalten der Menschen abhängige gedacht wird. Man kann freilich nicht sagen, daß die Art, in der Israel seine Heiligtümer schätzte, überall die zuletzt genannte gewesen sei. Die Masse hat zu allen Zeiten über die Gegenwart Jahves in seinen Heiligtümern vielfach ähnlich gedacht wie die Heiden. Um ferner von den Gottesbildern und Symbolen zu schweigen, so ist der Ursprung der heiligen Stätten Israels in der Naturreligion zu suchen. Auf Bergen und Felsen, bei Bäumen und Quellen empfanden auch die Israeliten vornehmlich die Nähe der Gottheit. Und wenngleich durch den geschichtlichen Grundzug, der die israelitische Religion von jeher kennzeichnete, diese Elemente der Naturreligion für die Besseren schon früh zu einem untergeordneten Moment herabgesetzt wurden, so hat das nicht gehindert, daß die Naturreligion bis zur ersten Zerstörung Jerusalems an diesen Stätten immer wieder ihren Anhalt fand. Sodann ist es schwerlich jemals in Israel bezweifelt, daß Jahves eigentlicher Sitz im Himmel sei, aber auf Erden gab es Orte, wo er mit den Menschen zusammenkam (אהל מועד), Pforten des Himmels, wo man sein Angesicht wie gegenwärtig schauen konnte, und solche Orte gab es nur in Israel. Der Gott Israels war

nur im Lande Israels zu finden, im Lande der Heiden waren andere Götter und mußten andere Götter verehrt werden (1 Sam. 26, 19. Jer. 16, 13). Es ist das derselbe Dualismus, der überhaupt für die ältere Vorstellung von Jahve charakteristisch ist. Einerseits war Jahve die Gottheit schlechthin, im Gebiet der Natur standen alle Mächte ihm zugebote (Richt. 5, 4ff. 20), schwerlich gab es da andere neben ihm. Anderseits war er als der Gott Israels, wenn auch vielleicht der mächtigste Gott, so doch nicht der einzige, andere hatten neben ihm Platz. Auf Israel war sein Interesse, einigermaßen aber auch seine Macht beschränkt (Mal. 1, 5). Schwerlich nahm man in der ältesten Zeit in der weiten Völkerwelt für ihn mehr Macht und mehr Thaten in Anspruch, als sein Interesse für sein Volk es erforderte. So war der Herr der Natur zugleich ein Volksgott wie andere auch, der im Himmel saß, war auch auf Erden und auf Erden nur in Israel gegenwärtig. Dieser Widerspruch erklärt sich einfach daraus, daß Jahve als kosmische Macht älter ist als Jahve, der Gott Israels, sein Begriff wurde einigermaßen eingeschränkt, als er Nationalgott wurde. Als Gott Israels ist er dann freilich in ganz anderem Sinne die höchste und einzige Macht im Himmel und auf Erden geworden. So waren die himmlische und die irdische Wohnung Jahves zwei Korrelatbegriffe, von denen je nach den Umständen bald der eine, bald der andere im Vordergrund des Bewußtseins stand. Ich glaube aber, daß kaum irgendwo die Gegenwart Jahves in Israel rein geistig verstanden wird. Wohl wurde sie schon früh für eine geschichtlich gewordene und geschichtlich geoffenbarte erklärt, wohl wird es später unter dem Eindruck der geschichtlichen Ereignisse ein über das andere Mal betont, daß Jahve sein Land und sein Heiligtum verlassen könne, aber immer wieder erscheint die reale Gegenwart Jahves in Israel als eine Thatsache, ohne die der Bestand der Religion nicht gedacht werden kann, die also auch in Ewigkeit währen muß. Wenn es Ex. 20, 24 heißt, daß Jahve an den heiligen Stätten seines Namens Gedächtnis gestiftet habe, so klingt das allerdings [illegible], als ob Jahve nicht gerade selbst dort gegenwärtig sei. Wenn man später sagte, daß Jahve allein Jerusalem zur Wohnung sei-

nes Namens, d. h. zu dem einzigen Orte seiner wirkungskräftigen Anrufung erwählt habe, so scheint der deuteronomische Verfasser von 1 Kön. 8 dabei jeden Gedanken an eine wirkliche Gegenwart Jahves abzuschneiden, wenn er aufs nachdrücklichste hervorhebt, daß Jahve in keinem Hause wohnen könne, daß er vielmehr über diesem Hause seine Augen offen halten wolle und, wie er in steter Wiederholung sagt, im Himmel das Gebet höre, das im Tempel oder zum Tempel hin gesprochen werde (V. 27—49). Grob sinnliche Vorstellungen werden hier allerdings bekämpft, aber die Thatsächlichkeit der göttlichen Gegenwart wird doch, wenn auch als Gnadengegenwart und in vergeistigter Form, festgehalten [1]. Sodann schrieb dieser Schriftsteller unter außerordentlichen Umständen, nämlich während des babylonischen Exils, als der Tempel in Trümmern lag. Auch stand er in hohem Maße unter dem Einfluß der prophetischen Ideen, die aber gerade auf diesem Punkte am allerwenigsten für altertümlich gelten können und auch am wenigsten zur Geltung gekommen sind. Es wäre deshalb durchaus unrichtig, wenn man seine Auffassung als allgemein gültig betrachten wollte (vgl. 1 Kön. 8, 10. 11. Ex. 40, 34. 35). Im Gegenteil wurde gerade in der späteren Zeit durch die Aufhebung aller Heiligtümer außerhalb Jerusalems und den Untergang des judäischen Staates der Glaube an die Gegenwart Jahves am heiligen Orte außerordentlich gesteigert und auch nach dem Exil wurde dieser Glaube bis auf einen gewissen Zeitpunkt immer stärker betont, vielfach sogar auf Kosten derjenigen göttlichen Eigenschaften, ohne die wir den einigen Gott überhaupt nicht denken können. Öfter wurde durch die Gnadengegenwart Jahves im Tempel seine Allgegenwart für die Vorstellung einigermaßen aufgehoben, der Umkreis des Heiligtums als der eigentlichste Bereich seiner Gnade erschien oft auch als der eigentlichste Bereich seiner Macht. Es ist aber nicht nur im Interesse eines richtigen Verständnisses der alttestamentlichen Religion, sondern auch in dem ihrer Wer-

---

[1]) Bei Josephus (Altth. VIII, 4, 3) betet Salomo: „πρὸς δὴ τούτοις ἱκετεύω καὶ μοῖράν τινα τοῦ σοῦ πνεύματος εἰς τὸν ναὸν ἀποικίσαι, ὡς ἂν καὶ ἐπὶ γῆς ἡμῖν εἶναι δοκῇς.“

schätzung, der starken Verendlichung der Gottheit im religiösen Vorstellen und Empfinden nachzugehen. Aus diesem Grunde ist es allein schon von Wert, nach der Bedeutung der Heiligtümer für die alttestamentliche Religion zu fragen.

Der Tempel in Jerusalem war eins der jüngsten Heiligtümer Israels, von allen größeren gewiß das jüngste. Das Gotteshaus, das Salomo auf dem Sion errichtete, wurde erst wenige Jahrzehnte vor seiner Zerstörung als die allein wahre Wohnung Jahves proklamiert, anfangs hatte es lange Jahrhunderte neben vielen älteren Gotteshäusern verhältnismäßig wenig bedeutet. Sichem, Bethel, Mamre und Beersaba wurden auf die Erzväter zurückgeführt, Kades auf Mose, Gilgal und Silo auf Josua, die Opferstätte in Ophra auf Gideon, die in Jerusalem war dagegen am allerspätesten von David gestiftet. Von einer jüngeren hören wir in der Bibel überhaupt nicht. Noch jünger muß aber der Tempel in Jerusalem erscheinen, wenn wir in die ersten Anfänge der israelitischen Geschichte zurückgehen.

In der alttestamentlichen Litteratur herrscht allerdings durchaus die Vorstellung vor, daß Jahve in Kanaan wohne. Mit Israel war er hier eingezogen. Er hatte den Jakob nach Ägypten begleitet (Gen. 46, 4) und später kehrte er mit seinen Nachkommen zurück. Im Segen Moses wird geschildert, wie er als mächtiger Eroberer sein Land einnahm (Deut. 33, 2). Noch in späten Psalmen wird darüber reflektiert (Ps. 114 u. ö.). Eine Anzahl von anderweitigen Äußerungen der alttestamentlichen Autoren weisen uns aber auf eine noch ältere Denkweise über diese Frage hin. Zur Zeit Deboras galt noch der Sinai als die eigentliche Wohnung Jahves. Von dort kommt er Jud. 5, 4 im Gewitter seinem Volke zuhilfe im Kampfe gegen Sisera. Auch in der Geschichte Moses kommt diese Vorstellung zu einem sehr merkwürdigen Ausdruck. Bei der Ankunft Israels am Sinai sagt Jahve zu Mose: „Ihr habt gesehen, was ich an den Ägyptern gethan habe und wie ich euch auf Adlersflügeln trug und euch her zu mir brachte“ (Ex. 19, 4). Jahve wohnte also bis dahin auf dem Sinai und nach dem ursprünglichen Zusammenhang der Erzählung blieb er auch weiterhin dort wohnen. Anfänglich hatte er

freilich das Volk begleiten wollen, als Israel aber das goldene Kalb gemacht hatte, änderte er seinen Entschluß. Mose erhielt kurzweg den Befehl, das Volk fortzuführen zu dem Orte, den Jahve ihm gesagt habe. Es heißt Ex. 33, 2: „Und ich will meinen Engel vor dir hersenden, denn ich werde nicht in deiner Mitte hinaufziehen, denn du bist ein halsstarriges Volk, und ich würde dich unterwegs vertilgen. Und als das Volk diese schlimme Rede hörte, trugen sie Leid und legten ihren Schmuck von sich ab.“ Jahve ging nicht mit nach Kanaan, nur dazu verstand er sich, daß er dem Volke ein Surrogat für seine Begleitung gab, nämlich die Lade Jahves, die vermutlich von dem Schmuck des Volkes gemacht wurde und von der ursprünglich hinter V. 6 die Rede war. Jahve war hiernach also auf dem Sinai geblieben, und es darf auch daran erinnert werden, daß Elia zum Horeb wallfahrtete (1 Kön. 19). Sehr merkwürdig ist der spätere Nachtrag, den jene Erzählung Ex. 33, 12—16 gefunden hat. Nachdem die Hütte draußen vor dem Lager eingerichtet ist, bittet Mose den Jahve noch einmal, doch mit seinem Volke zu ziehn: „Wenn du nicht selbst mit uns gehst, so laß uns nicht von dannen ziehn. Woran soll man denn erkennen, daß ich und dein Volk Gnade vor dir gefunden haben, außer wenn du mit uns gehst und so ich und dein Volk ausgezeichnet werden vor allem Volke auf der Erde.“ Da endlich willigt Jahve ein: „Ich selbst will mitgehn und dich zu deiner Ruhe bringen.“ So ist denn auch in den übrigen Quellen des Pentateuch die Vorstellung. Daß aber Ex. 33, 12—16 später nachgetragen sind, wird jetzt fast allgemein anerkannt und ist zweifellos. Denn die Lade und das Zelt sind nach der übrigen Erzählung ein Ersatz dafür, daß Jahve selbst nicht mitgeht. Jahve und sein Stellvertreter haben aber nicht nebeneinander Platz.

Je länger aber Israel im Lande Kanaan wohnte und je enger das Band wurde, das Gott und Volk und Land mit einander verknüpfte, um so mehr mußte die Vorstellung sich ausbilden, daß Jahve inmitten seines Volkes wohne [1]). In der That wird man

---

[1]) Man muß freilich wohl unterscheiden zwischen der Ex. 33, 1—11 zu-

in gewissem Maße seit der Einwanderung stets so gedacht haben. So lange das Volk in der Wüste von Ort zu Ort zog, konnte es sich wohl darin finden, daß sein Gott eigentlich auf dem Sinai wohne, seitdem es aber im Lande Kanaan war, mußte es seinen Gott näher haben. Das Volk wuchs mit dem Lande Kanaan zusammen, das Land, das es trug und nährte, wurde seine Welt, und in dieser seiner Welt durfte auch sein Gott nicht fehlen. In Wirklichkeit war Jahve ja in seinem Heiligtum, der Jahvelade, in das Land eingezogen, und die Lade hatte einen festen Standort. Vor allen Dingen führte dahin aber das lebendigere religiöse Bedürfnis des ansässigen Lebens. Das Leben des Bauern ist mannigfaltiger und individueller als das des Hirten. Mannigfaltiger ist die Arbeit und ihr Ertrag, vielgestaltiger sind Hoffnung und Furcht, Glück und Not. Während es ferner in der Hirtenschar dem einzelnen ungefähr ebenso ergeht wie allen anderen auch, sieht es in den einzelnen Häusern der Bauern oft sehr verschieden aus. Diese größere Mannigfaltigkeit und Individualisierung des Lebens erweckt beim Bauern eine lebendigere Religiösität, als der Hirt sie zu haben pflegt [1]). Dieselbe äußerte sich aber zunächst in häufigerem Gottesdienst, während man in der Wüste wenig geopfert hatte (Am. 5, 21).

Da sind nun in der älteren Zeit die zahlreichen Kultusstätten, die wir seit der Richterperiode im ganzen Lande weit und breit antreffen, für die Religion von der größten positiven Bedeutung gewesen. Sofern das Opfer die wesentliche Form des Gottesdienstes war, mußte man überall Altäre in der Nähe haben. An eine Zentralisation des Kultus war auch deshalb nicht zu denken, weil Israel damals noch durchaus keine Einheit bildete, das all-

---

grunde liegenden Vorstellung und der Art, wie der Verfasser dieselbe verwertet. Die letztere ist schwerlich altertümlich. Man wird etwa an Jos. 5, 15 erinnert. Übrigens ist jene Stelle von späterer Hand stark überarbeitet.

[1]) Die Ansässigkeit ist die Vorbedingung aller Kultur und so auch der religiösen. So stark und weitreichend wir uns auch die Impulse denken müssen, die der Zeit Moses entstammten, ohne die Ansiedelung in Kanaan wären sie zuletzt ohne großen Erfolg geblieben.

mählich sich ausbildende nationale Leben pulsierte vorerst in vielen kleinen Zentren. An die Lade Jahves, die im mittleren Lande stand, mochten sich große Erinnerungen knüpfen, in idealem Sinne repräsentierte sie die Einheit Israels, aber im allgemeinen hatte sie und ihre Priesterschaft nur für den nächsten Umkreis Bedeutung, neben ihr gab es im Lande manche heilige Orte, die kaum weniger als sie die Herde israelitischer Religion und israelitischen Wesens waren. Auch die Thora war natürlich nicht auf einen Ort beschränkt, wenngleich es unter den zahlreichen Anbetungsstätten neben bedeutenderen auch unbedeutendere gab, die von jenen bald überflügelt wurden. Für die alte Zeit war es von der höchsten Wichtigkeit, daß man an allen Orten die Nähe der Gottheit empfinden und stets eine heilige Stätte vor Augen haben konnte. Die Bedeutung, die der dort geübte Gottesdienst für das Leben gewann, darf man wohl auch für die ältere Zeit einigermaßen an Hos. 9, 3—5, sowie überhaupt an den prophetischen Büchern abmessen, daß er aber auch einen echtisraelitischen Gehalt bekam, lehrt die Erzählung der Genesis. Es gab eine Zeit, wo über dem später so viel verdammten Heiligtum in Bethel eine Himmelsleiter stand.

Von großem Interesse sind hier die Erzählungen der Genesis, in denen die Stiftung dieser Heiligtümer auf die Erzväter zurückgeführt wird. Im Deuteronomium gebietet Mose alle Heiligtümer der Kanaaniter zu zerstören und nur in Jerusalem anzubeten (Deut. 12, 2 ff.). Indirekt werden damit die Heiligtümer außerhalb Jerusalems für kanaanitischen Ursprungs erklärt, Ezechiel führt sie (20, 17 ff.) auf den gottlosen Eigenwillen Israels und seinen unausrottbaren Hang zum Götzendienst zurück. Dagegen zielt Ex. 20, 24 auf die nach der Genesis und der sonstigen Überlieferung von den Erzvätern und Heroen Israels gestifteten Heiligtümer, wenn es dort heißt: „an allen Orten, wo ich meines Namens Gedächtnis stiften werde, will ich zu dir kommen und dich segnen“. In Wahrheit wird jedoch das Deuteronomium mit seiner Behauptung recht haben. Denn betreffs der natürlichen Tauglichkeit eines Ortes zur Anbetung dachten die Hebräer gewiß nicht anders als die Kanaaniter, deshalb haben sie auch wohl in

den meisten Fällen mit den Wohnorten der Kanaaniter deren Anbetungsstätten übernommen.

Die Väter Israels können aber die Heiligtümer der Kanaaniter nicht gegründet haben. Selbst wenn man von der höchst wahrscheinlichen Identität der beiderseitigen heiligen Orte absieht, können jene Erzählungen der Genesis nicht für historisch gelten. Es kann nicht zufällig sein, daß die in der Genesis so stark hervortretenden Orte später die bedeutendsten Wallfahrtsorte Israels waren. Auch ist nicht abzusehen, wie Israel über die ägyptische Zeit hinaus so detaillierte Erinnerungen bewahren konnte, um zu schweigen von der Frage, ob die Väter wirklich im Lande gewesen waren. Wir müssen sogar annehmen, daß die Israeliten von den Kanaanitern auch einen Teil des kanaanitischen Gottesdienstes übernahmen. Haben die einwandernden Hirten von den Kanaanitern den Ackerbau erlernt, dann haben sie den letzteren wohl auch die Feier der Erntefeste abgesehen. Leiteten sie fortan den Erntesegen von Jahve ab wie jene von Baal, dann haben sie dem Jahve gewiß auch vielfach in ähnlicher Weise gedankt wie die Kanaaniter dem Baal dankten. Höchst wahrscheinlich übertrugen die Israeliten auch gewisse Eigenschaften des Baal auf den Jahve, mit dem Volke mußte auch sein Gott in gewissem Maße ein anderer werden, dem Lande entsprechend, in dem es jetzt lebte. So entstand schon damals jener Synkretismus, der weiterhin für Israel so verhängnisvoll wurde. Daraus begreift sich der immer neu entstehende Götzendienst Israels, gegen den sich fortan aber auch ein immer neuer Kampf erhob.

Israel hatte aber wahrlich ein Recht, an den altkanaanitischen Stätten zu opfern und zu beten, es konnte eben nicht anders. Auf der andern Seite schloß freilich der Dienst an jenen Orten eine sehr große Gefahr in sich, die auch früh genug empfunden wurde. Es war deshalb ein Lebensinteresse der Religion, das Recht Israels auf jene Stätten in solcher Weise auszudrücken, daß dabei zugleich jener Gefahr begegnet wurde. Das war nur möglich in der Vorstellung, daß diese Orte einst von den Vätern Israels gestiftet seien, denen Jahve sich hier offenbarte. Die Väter waren ja nicht nur die Anfänger des Volkes, sondern auch die Anfänger

seiner Religion. Notwendig entstanden also jene Sagen, die so wenig müssige Erfindungen als pfäffische Fälschungen waren. Jahve mußte diese Orte angewiesen haben und wem konnte er sie angewiesen haben, wenn nicht den Vätern? Der Naturreligion war damit ein mächtiger Damm entgegengestellt. Israels Heiligtümer gewannen hierdurch einen geschichtlichen Charakter, es war eine prinzipiell höhere Form der Andacht, mit der der Israelit hier betete, als einst der Kanaaniter.

So wurde mit Israel auch Jahve in Kanaan heimisch, man vergaß es fast, daß er ursprünglich auf dem Sinai zuhause war. Kanaan wurde sein Haus (Hos. 8, 1; 9, 15) und sein Erbteil (Ex. 15, 17), vollends seit der Zeit, wo die Reste der kanaanitischen Bevölkerung von den Israeliten aufgesogen waren. Hier lebte man vor Jahves Angesicht (Jon. 1, 3. 10; 2, 5 vgl. Gen. 4, 13. 16) und in seiner Nähe, wer von hier weichen mußte, war von seinem Angesicht verstoßen (Ez. 11, 15; Jer. 7, 15; 2 Kön. 17, 18. 23). Im Gegensatz zum fremden Lande war Kanaan das reine Land (Am. 7, 17) und heiliges Land. Naeman nahm Erde aus Samaria mit, um davon in Damaskus dem Jahve einen Altar zu bauen (2 Kön. 5, 17). Immer höher steigerte sich dieser Gedanke. Im Deuteronomium, bei Jeremia, Ezechiel und in Lev. 17—26 wird alle Sünde Israels als eine Befleckung des heiligen Landes vorgestellt (Deut. 21, 23. Jer. 2, 7; 3, 1. 9. Ez. 36, 17f. Lev. 18, 25. 27; 19, 29). Zuletzt wollte das Land diese Entheiligung nicht mehr dulden, es spie das gottlose Israel aus. Das Volk mußte fort ins Exil. Selbst auf die vorisraelitischen Zeiten wurde diese Vorstellung übertragen. Schon den Vätern hatte Jahve sich hier geoffenbart, und die Kanaaniter mußten vor Israel weichen, weil sie das heilige Land entweiht hatten (Lev. 20, 23f. Ez. 16, 50).

Wie aber die Heiligkeit des Landes so stieg auch die der heiligen Orte je länger je mehr. Zunächst geschah das dadurch, daß einige wenige von ihnen die übrigen auf die Dauer an Ansehn überflügelten. Übrigens hatten sie ihrem Ursprung nach einen verschiedenartigen Charakter. Sie alle galten für echtisraelitisch, waren es aber in verschiedenem Maße. Einige wie Gilgal (Jos.

5, 13ff.), Silo und Ophra (Richt. 6—8) verdankten ihre Heiligkeit wohl wesentlich großen geschichtlichen Erinnerungen. In Gilgal hatte Israel zuerst im Lager gestanden, als es über den Jordan ging, von dort aus hatte man die ersten Schläge gegen die Kanaaniter geführt. Eine ähnliche Bedeutung hatte nachher wohl Silo gehabt, das lange auch der Sitz der Lade Jahves und ihrer Priesterschaft war. In Ophra hatte Gideon fast wie ein König geherrscht und dort ein kostbares Gottesbild gestiftet. Andere Heiligtümer wie Sichem und Hebron waren wohl vorzugsweise durch die Bedeutung jener Städte zu Ehren gekommen, noch andere wie Beersaba und wohl auch Bethel mochten dem Hange des Volkes zum Naturdienst am meisten schmeicheln. Das Heiligtum in Dan stand bei den Quellen des Jordan. Für die Art des an den verschiedenen Orten geübten Gottesdienstes trug dieser Unterschied vielleicht wenig aus, vielfach wird schon die Priesterschaft dafür gesorgt haben, daß das Volk überall fand, was es suchte. Aber neben der Zurückführung aller Heiligtümer auf die vergangene israelitische Geschichte ist der echtgeschichtliche Ursprung mehrerer doch von großem Interesse.

Einen wesentlich geschichtlichen Charakter hatte von jeher der Tempel von Jerusalem. Durch geschichtliche Ereignisse und Erinnerungen gewann er späterhin eine immer höhere Bedeutung, aber auch sein Ursprung war schon dem entsprechend. Das religiöse Motiv, aus dem David die Lade in seine Burg brachte und Salomo für dieselbe den Tempel baute, war zugleich ein politisch dynastisches. Sie drückten damit aus, daß sie sich als die von Jahve erwählten Könige (2 Sam. 6, 21) betrachteten, und dabei wollten sie die Hauptstadt ihres Reiches auch zur religiösen Hauptstadt Israels machen. Das letztere gelang vorerst nicht. Es wurde aber für die Zukunft bedeutungsvoll, das eben diese Könige den Tempel bauten und die großen geschichtlichen Erinnerungen, die sich an die heilige Lade knüpften, in Verbindung brachten mit dem Glanz des jungen Königtums, mit dem sie dieselbe umgaben. Es ist bemerkenswert, daß später im Nordreich die politische Hauptstadt mit der religiösen nicht zusammenfiel. Das war hier wohl eine notwendige Konzession des Königtums

an das Volkstum, überhaupt kam es hier weder politisch noch kirchlich jemals zu einer solchen Zentralisation wie in Juda, und übrigens stand den Königen von Israel die Jahvelade eben nicht zu Gebote. Ferner war das Stierbild in Bethel freilich auch ein altisraelitisches Symbol, es stand aber von Haus aus zur Naturreligion in einer gefährlichen Beziehung, während der ursprüngliche Sinn der Lade sich allmählich verwischte, sie hatte je länger je mehr eine geschichtliche Bedeutung. Jedenfalls barg die Verehrung der Lade (und wohl auch die der ehernen Schlange) nicht die Gefahren in sich, welche das Stiersymbol hatte. Überhaupt war der Tempel in Jerusalem, schon weil er so spät entstand, gegen den Naturdienst besser geschützt, als die aus altkanaanitischer Zeit stammenden Heiligtümer. Aber diese Vorzüge des jerusalemischen Tempels machten sich erst allmählich geltend. Für den Anfang hatte er gewiß darunter zu leiden, daß er so modern war und in der königlichen Burg stand, das Alter und die große Volkstümlichkeit anderer Heiligtümer stellte ihn trotz der Lade vorerst in den Schatten. Mancher wollte damals überhaupt von einem Hause Jahves noch nichts wissen (2 Sam. 7).

Auf der Lade beruhte zunächst die Heiligkeit des Tempels. Sie hatte freilich, wie es scheint, durch den unglücklichen Ausgang der Schlacht von Eben-Ezer zeitweilig ihr Ansehn eingebüßt. Als sie aus Philistäa zurückkam, stand sie längere Zeit in Kirjath-Jearim, im Hause eines Privatmannes, während das Haus Eli in Nob amtete. Sie machte dann aber Davids glückliche Kriege mit, der sie mit der größten Ehrfurcht behandelte, und als das Heiligtum Davids und Salomos kam sie wieder zu hohen Ehren. Die große Rolle, die sie auch in nordisraelitischen Erzählungen spielt, beweist, daß sie auch nach der Reichsspaltung in Nordisrael nicht vergessen wurde. Ursprünglich war sie aber auch Eigentum des Stammes Joseph gewesen und so lange das Reich Israel bestand, scheinen die Israeliten sich um den jerusalemischen Tempel nicht gekümmert zu haben. Der Verfasser des Königsbuchs sieht die Sünde Israels im Abfall vom jerusalemischen Tempel, in Elia und Elisa dagegen die Vertreter der Sache Jahves in Israel, aber nirgendwo ist in den

Erzählungen über diese Männer von Jerusalem die Rede. Wohl wird Gegenteiliges von ihnen berichtet (1 Kön. 18, 32; 19, 21). In Juda wird der jerusalemische Tempel dagegen schon früh eine dominierende Stellung eingenommen haben, wenngleich er auch hier in der älteren Zeit keineswegs für das einzig wahre Heiligtum galt. Auf die Dauer beruhte übrigens auch in Juda sein Ansehen noch mehr auf seiner natürlichen Schwerkraft als auf der Lade. Seit ihrer Überführung in den Tempel ist von der Lade überhaupt nicht mehr die Rede, bis Jeremia andeutet, daß sie zu seiner Zeit verloren war und schmerzlich vermißt wurde (3, 16). Vermutlich war sie schon längere Zeit vor der Zerstörung Jerusalems bei einer Eroberung der Stadt abhanden gekommen. Von Salomo mit den Mitteln eines großen Reiches gebaut, war der Tempel schon durch seine Pracht der Stolz der Könige, die sich viel um ihn bemühten, und bald gewiß auch des Volkes [1]). Dazu kam die in Juda stetig fortschreitende Zentralisation des öffentlichen Lebens. Das Übergewicht der Hauptstadt über das Land, der königlichen Macht über die des Volkes nahm hier beständig zu und kam je länger je mehr auch dem Heiligtum in Jerusalem zugute. Bald wurden gewiß von einer Mehrheit des Volkes die Feste hier gefeiert, und hier war für Juda bald auch der Sitz der Thora.

Wie kam es nun, daß der Tempel in Jerusalem, das jüngste Heiligtum Israels, späterhin als das allein wahre galt, neben dem kein anderes mehr geduldet wurde? Die richtige Beantwortung dieser Frage ist von großer Wichtigkeit. Es handelt sich dabei nämlich zugleich um die Entscheidung der Frage, ob die Entstehung des sogen. Priestercodex des Pentateuch, der überall die Alleinberechtigung Jerusalems voraussetzt, in vorprophetischer Zeit denkbar ist. Wir haben hier von der hohen Bedeutung auszugehn, die Jesaja und vor ihm schon Amos dem Tempel in Jerusalem beilegen. Jesaja nennt den Tempelberg schlechtweg den Berg

---

1) Für die Wertschätzung des Tempels in älterer Zeit kommt 2 Sam. 5, 12 nicht in Betracht, da V. 6—16 dem Zusammenhang ursprünglich fremd sind. 2 Sam. 15, 25 können die Worte Davids kaum authentisch überliefert sein, in נוהו tritt der Tempel an die Stelle der Lade. Meines Erachtens setzt die Ausdrucksweise sogar einen längeren Bestand des Tempels voraus.

Jahves, wo man bei der Festfeier den Hort Israels aufsucht (30, 29; 33, 20), den Ort des „Namens“ Jahves d. h. seiner Anrufung (18, 7), hier sind seine Vorhöfe (1, 12). Auf dem Berge Sion ist Jahve inmitten seines Volkes gegenwärtig (8, 18), alle Völker sollen ihn hier aufsuchen, um von ihm ihr Recht zu empfangen (2, 2 ff.) Diese Äußerungen Jesajas geben einen Maßstab dafür, wie sehr nicht nur seine Zeit, sondern auch er selbst den Tempel in Jerusalem schätzte. Ebenso merkwürdig ist das Wort, das Amos (1, 2) an die Spitze seines Buches stellt. Auf dem Sion erhebt Jahve sich zum Gericht über alle Völker, vor allen Dingen aber über sein eigenes. Amos weissagte einige Jahrzehnte vor Jesaja und wenn Jesaja c. 2, 2 ff. wirklich einen älteren Propheten citiert, dann haben wir hier zwei Vorgänger Jesajas, die dem Tempel in Jerusalem für ganz Israel eine einzigartige Bedeutung vindizieren. Denn daß auch Am. 1, 2 irgendwie an den Tempel gedacht wird, ist zweifellos. [1])

Darf man nun aber diese Wertschätzung des jerusalemischen Tempels vonseiten der Propheten in gleichem Maße auch der vorprophetischen Zeit zuschreiben? Im weiteren Kreise ist das vorprophetische Israel gewiß nicht der gleichen Meinung gewesen. Welch' eine Rolle spielen die Heiligtümer von Bethel, Hebron und Beersaba in den jehovistischen Erzählungen der Genesis, die nicht lange vor Amos aufgeschrieben sind! Man meint aber, wenigstens die Priesterschaft des salomonischen Heiligtums, der man die Abfassung des Priestercodex zuschreibt, habe schon vor Amos so über den Tempel gedacht. Aber wo fände sich eine Stütze für diese Hypothese, wenn man, wie das nötig ist, von der deuteronomistischen Bearbeitung des Königsbuchs absieht? Gewiß werden die jerusalemischen Priester wie die jedes anderen größeren Heiligtums dem ihrigen eine besondere Bedeutung beigelegt haben. Wie ich oben betont habe, hatte der Tempel in Jerusalem in der That von

---

1) Die scharfsinnigen Bemerkungen von W. Robertson Smith S. 437 seines vortrefflichen Buches „The prophets of Israel“ (Edinburg 1882) ändern hieran nichts. Allerdings folgt aber aus Am. 1, 2 nicht, daß Amos den Kultus von Jerusalem ganz anders beurteilte als den von Bethel.

jeher gewisse Vorzüge [1]). Man könnte sogar zugeben, was gleichwohl kaum zu beweisen ist, daß der Gottesdienst in Jerusalem ein wesentlich reinerer war als der in Bethel, man könnte in der That annehmen, daß die Polemik gegen den Bilderdienst und besonders gegen das Stierbild älter wäre als Amos und Hosea. Mit alledem wäre aber noch gar nicht erklärt, wie die jerusalemischen Priester ihr Heiligtum als das allein wahre hätten betrachten können. Ihr Tempel war verhältnismäßig jung, ihr Geschlecht datierte erst aus der Zeit Davids, die Lade, wenn damals noch vorhanden, hatte stets andere Heiligtümer neben sich dulden müssen, Kultus und Thora in Jerusalem hatten gewisse, vielleicht nicht unbedeutende Vorzüge, aber wie hätte man dazu kommen sollen, allen anderen Heiligtümern das Existenzrecht abzusprechen? Selbst wenn man an dem Stierbild in Bethel längst Anstoß genommen hätte, wie konnte man dazu kommen, den Ort Bethel und wie ihn Hebron und Beersaba und alle anderen einfach zu verwerfen? Denn das kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß das Ansehen dieser Heiligtümer vor allen Dingen auf dem Ort beruhte, auf dem sie standen, und viel weniger auf dem Gottesdienst, der dort geübt wurde. Vollends undenkbar muß uns aber die Verwerfung aller Heiligtümer außerhalb Jerusalems in der vorprophetischen Zeit erscheinen, wenn wir das gegenseitige Verhältnis von Israel und Juda ins Auge fassen. So mangelhaft unsere Kenntnis der älteren Königszeit auch vielfach ist, das kann man mit Sicherheit behaupten, daß der Schwerpunkt Israels nicht nur in politischer sondern auch in religiöser Hinsicht bis zum Auftreten des Amos bezw. bis zum Untergange Samarias im Nordreich lag und zwar in solchem Maße, daß auch ein Judäer sich dem unmöglich entziehen konnte.

Dagegen ist es sehr einfach zu erklären, weshalb Amos und Jesaja dem Tempel von Jerusalem eine so hohe und einzigartige Bedeutung beilegen. Es steht das nämlich im Zusammenhang mit ihrer Weissagung vom Untergange Israels und von der Er-

---

[1]) Jes. 2, 2ff. ist indirekt ein sehr gutes Zeugnis für die Thora, die von den Priestern in Jerusalem geübt wurde.

haltung Judas. Daraus verstehn wir sofort Am. 1, 2 und die Äußerungen Jesajas und wenn Jes. 2, 2ff. wirklich einem älteren Propheten angehört, wird auch dieser den Untergang Israels geweissagt haben. Juda und Israel stehen und fallen mit ihren Tempeln. Wenn Amos in der letzten Vision c. 9, 1ff. den Befehl erhält, den Tempel in Bethel zu zerstören, und anderseits Jahve im Tempel von Jerusalem sich zum Gericht über alle Völker und vor allem über sein eigenes Volk erhebt, so ist das ein unwillkürlicher Ausdruck dafür, daß Juda bleibt, während Israel untergeht. Auch hier waren die Propheten dem wirklichen Lauf der Dinge voraus, wenngleich die Bedeutung des Sion für sie eine viel idealere gewesen sein muß als für das Volk und die Priester.[1])

Was dem Tempel in Jerusalem thatsächlich das höchste Ansehn eintrug, waren zunächst die geschichtlichen Ereignisse des achten Jahrhunderts. Mit dem Reiche Israel fielen die Heiligtümer des nördlichen Landes, und damit wurde er nicht nur thatsächlich dieser Nebenbuhler ledig, sondern der Untergang Israels und die Rettung Judas vollzogen sich in einer Weise, die ihm auch positiv im höchsten Maße zugute kam. Mit Samaria ging der weitaus größte Teil des alten Volkes Israel zugrunde, es konnte scheinen, als ob mit ihm das Volk Jahves und gar Jahve selbst unterginge. Aber Jahve bewies zugleich, daß er noch da war. Seine Propheten, namentlich solche aus Juda, hatten den Untergang Israels vorher geweissagt und als Jahves eigenes Werk hingestellt. Zugleich aber hatten sie angekündigt, daß Juda an Israels Stelle treten solle. So schon Amos und Hosea und vor allem später Jesaja. Freilich sollte auch Juda aufs schwerste gezüchtigt werden, aber ebenso bestimmt weissagte Jesaja, daß Juda dennoch bleiben werde. Seine Weissagungen gingen wunderbar in Erfüllung.

---

[1]) Manches, was ich im Jahrg. 1876 dieser Zeitschrift (S. 599ff.) aufgestellt habe, kann ich jetzt allerdings nicht mehr aufrecht erhalten. Betr. der Wertschätzung des Tempels in Jerusalem bei Amos und Jesaja muß man gewiß in Betracht ziehen, daß dieser Tempel besser war als der in Bethel. Aber das Entscheidende war dies Moment gewiß nicht. Es ist auch nicht zu vergessen, daß diese Männer Judäer waren.



Schon während des syrisch-ephraimitischen Krieges fühlte er, daß Jahve durch eine außerordentliche Manifestation seine Macht und die Zukunft Judas verbürgen wolle. Aufs furchtbarste mußten ein Menschenalter später auch die Judäer die starke Hand der Assyrer fühlen, das ganze Land wurde von ihnen erobert und aufs entsetzlichste verheert, nur Jerusalem blieb verschont wie ein Fels im Meer. Ja, das gewaltige Heer des Assyrers ging kläglich zugrunde, als er nach der judäischen Hauptstadt die Hand ausstreckte. Durch diese Ereignisse gewann der Tempel in Jerusalem ein Ansehn, das er früher nicht gehabt hatte. Alle die alten Heiligtümer Israels waren von den Assyrern zerstört, die Tempel von Israel zwanzig Jahre früher durch Salmanassar und Sargon, die judäischen Heiligtümer jetzt durch Sanherib. Allein den Berg Sion hatte Jahve beschützt. Nun glaubte Jesaja freilich nicht deshalb an eine Zukunft Judas, weil er den Tempel in Jerusalem für unzerstörbar hielt. Er war vielmehr gewiß, daß die Gemeinde der Gläubigen unzerstörbar sei, und diese wäre in der That wohl untergegangen, wenn Juda damals schon das Schicksal Ephraims geteilt hätte. Aber umgekehrt resultierte aus dem Untergange Samarias im Jahre 722 und der Rettung Jerusalems im Jahre 701 mit Notwendigkeit eine außerordentliche Wertschätzung des jerusalemischen Tempels. Für das Volk mußte der Glaube, daß Juda bleiben werde, einen greifbaren Anhaltspunkt haben und die Gestalt annehmen, daß Jerusalem und namentlich der Tempel die allein wahre Wohnung Jahves und deshalb unantastbar sei. In gewissem Maße hat wohl auch Jesaja diesen letzteren Glauben geteilt. So hoch ideal sein Gottesglaube war, er bedurfte für seinen Glauben doch immerhin greifbarer Anhaltspunkte in der Wirklichkeit, und er fand diese in dem Bestande des judäischen Volkes und in dem Bestande der heiligen Stadt. Einmal deutet er freilich selbst an, daß auch der Tempel (vorübergehend) fallen müsse (32, 13 ff.), aber schwerlich besaß er diese Erkenntnis zu allen Zeiten. Später, als die denkwürdige Weissagung Jesajas für die Masse ein Axiom des Aberglaubens geworden war und sie darauf hin alle Drohungen der Propheten abwies, hat zuerst Micha mit voller Bestimmtheit die Zerstörung des Tempels geweissagt

(3, 11. 12). Hundert Jahre vor der Zerstörung Jerusalems sah er, wie allein der falsche Jahveglaube des Volkes zerbrochen werden könne. Indessen war jener Wahn doch nur die Kehrseite einer Überzeugung, ohne die wir uns die Geschichte der alttestamentlichen Religion nicht denken könnten. Die Überzeugung von der einzigen und ewigen Bedeutung des Berges Sion war die notwendige Form des Glaubens an die Zukunft Judas und seiner Religion. In einem der kritischesten Zeitpunkte der alttestamentlichen Geschichte hat namentlich Jesaja diesen Glauben neu begründet und ihm hatte deshalb auch der Tempel seine spätere Heiligkeit großenteils zu verdanken.

Endlich wurde der Tempel das einzige Heiligtum, infolge von Bestrebungen, die höchst wahrscheinlich von Jesaja selbst zuerst angeregt sind. In jener Zeit gewann der Gottesdienst in Juda eine neue Bedeutung. Die alte politische Herrlichkeit Israels war mit dem Untergange Samarias für immer dahin. In dieser Beziehung konnte Juda niemals an die Stelle Ephraims treten, fortan gehörte den Großmächten jenseits des Euphrat und Tigris die Welt. Das Volk klammerte sich deshalb an die Religion, um sich vermittels deren in der Welt zu behaupten. Das war nicht nur der Grundzug des prophetischen Geistes, sondern fast ebenso der der damaligen Volksreligion. In Juda, das wohl schon von jeher einen vorwiegend geistlichen Charakter hatte, wurde deshalb der Kultus der eigentlichste Gegenstand des öffentlichen Interesses, aufs eifrigste wurde er betrieben. Der heidnische Sinn, mit dem er von der Masse geübt wurde, die heidnischen Elemente, die er von altersher enthielt, traten in dem überhaupt entarteten Geschlecht deshalb um so greller an den Tag, der Widerspruch, in dem er mit dem Wesen der Religion stand, wurde von den Besseren um so lebhafter empfunden. Obendrein wurden, da das natürliche Selbstbewußtsein des Volkes durch die Ereignisse aufs tiefste erschüttert war, fremde Kultussitten in immer steigendem Maße eingeführt. Hierin war die Gottlosigkeit des Volkes am deutlichsten, gegen den Kultus der Masse wandte sich deshalb je länger je mehr die prophetische Predigt, aber auch die prophetischen Reformbestrebungen.

Es ist bekannt, daß die Propheten die zurückhaltende Stellung, die sie anfangs den praktischen Aufgaben der Gegenwart gegenüber einnahmen, auf die Dauer nicht behaupteten. Durch den Gang der Dinge wurden sie gezwungen, mit praktischen Reformen in das Volksleben einzugreifen, bis sie zuletzt förmlich zu Gesetzgebern wurden. Beim Kultus mußten sie damit beginnen, denn durch den Kultus hing die Religion mit dem Heidentum zusammen, das denn auch auf diesem Gebiete immer von neuem eindrang. Auch war der Gottlosigkeit des Volkes nur hier praktisch beizukommen und auf dem Wege einer äußeren und inneren Umwandlung des Kultus wurde allerdings Großes erreicht. Schon Jesaja scheint damit den Anfang gemacht zu haben. Die Kultusreformen Hiskias gehen wohl wesentlich auf die Initiative des großen Propheten zurück. Es ist freilich zweifelhaft, welchen Umfang die Reformation Hiskias hatte. Vielleicht schaffte er nur die Jahvebilder ab, die es weit und breit im ganzen Lande von altersher gab. Vielleicht schritt er auch gegen diese und jene Formen des Naturdienstes ein, schwerlich ist es aber schon damals zu einer Aufhebung sämtlicher Höhen gekommen. Nachdem aber unter Manasse eine energische Reaktion vonseiten des Heidentums eingetreten war, unternahm Josia auf Grund des Deuteronomiums in größerem Umfang und mit größerem Erfolg seine Reformation. Er zerstörte alle Heiligtümer außerhalb Jerusalems und knüpfte allen Gottesdienst fortan an den Berg Sion. Aus vielen Gründen war das wünschenswert. In den kleinen Heiligtümern auf dem Lande hatte der Jahvedienst vermutlich von jeher einen sehr altertümlichen Charakter, vom religiösen Fortschritt unberührt, waren sie jetzt wesentlich auch dem damaligen Synkretismus preisgegeben. Die rohen Gelüste der Menge hatten hier die Oberhand, sie äußerten sich in einem Kultus, der, weil von dem geistigen Kern des Volkes aufgegeben, nun völlig entartet war. Die Höhen fielen wiederum dem Naturdienst anheim, dem sie auch ursprünglich entstammten, ihr Bestand war eine große Gefahr für die Religion geworden. Vergeblich hatte Hiskia durch Reinigung der Höhen dem Unwesen zu steuern gesucht, nur ihre völlige Aufhebung konnte Besserung bringen. Es scheint sogar, daß die Vielheit der Heiligtümer in jener entarteten

Zeit die Einheit Jahves in Frage stellte, als ob es an den verschiedenen Orten verschiedene Jahve gäbe (Jer. 2, 28. Deut. 6, 4 und schon Am. 8, 14). Das bedeutete wiederum den Rückfall in den kanaanitischen Naturdienst [1]). Im Tempel selbst war freilich unter Manasse vielerlei Götzendienst getrieben, auch sonst war bis dahin hier gewiß nicht alles so gewesen, wie das Gesetz es verlangte.

Dennoch hatte der Tempel von jeher einen anderen Charakter als die übrigen Heiligtümer Israels, ein Gottesbild enthielt er unseres Wissens nicht, und zum Naturdienst war er, seinem Ursprung nach, wenig geeignet. Er konnte deshalb jetzt um so leichter reformiert werden. Auch hatte er nicht nur an Ansehn, sondern auch an innerem Wert die übrigen Heiligtümer längst überflügelt. Er war ja nicht nur eine Opferstätte wie die andern auch, sondern auch Sitz der Thora und dies gewiß in ungleich höherem Maße als die Heiligtümer auf dem Lande. Dadurch war er aber auch die eigentliche Stätte der ständigen Offenbarung Jahves und seines richterlichen Waltens in Juda. Zudem wirkten hier namentlich die neuen Propheten. Schon zu Jesajas Zeit konnte neben dem Tempel in Juda kaum ein anderes Heiligtum inbetracht kommen. Dazu kamen nun die großen Ereignisse der Zeit Jesajas. Ferner war man seitdem gewiß bemüht gewesen, gerade im Tempel für einen reineren Gottesdienst zu sorgen. Dahin wird sich nicht zuletzt die Reformation Hiskias gerichtet haben. Sodann wissen wir, daß die prophetischen Ideen bei der Priesterschaft des Tempels Anklang fanden (Jes. 8, 2), man durfte hoffen, daß sie namentlich in Zukunft zu denselben halten würde, zumal da die Aufhebung der Höhen schon in ihrem Interesse lag. Obendrein ist durch den Priester Hilkia das Gesetzbuch bekannt geworden.

So fielen alle die altehrwürdigen Heiligtümer Israels, um dem Tempel der Könige von Juda Platz zu machen. Wegen der thatsächlichen Bedeutung, die er damals hatte, und wegen der drin-

---

1) Philo de mon. (opp. ed. Mang. II, 223): „ἐπειδὴ εἷς ἐστι θεός, καὶ ἱερὸν εἶναι μόνον κτλ."



genden Notwendigkeit, die Höhen aufzuheben, erschien der Tempel von Jerusalem, der seit Jesajas Zeit in ganz einzigartigem Sinne als die Wohnung Jahves und als die Grundsäule der Existenz des Volkes und seiner Religion gelten mußte und in Juda von jeher eine dominierende Stellung einnahm, der in der höchsten und für Juda einzigen Glanzperiode der israelitischen Geschichte von David und Salomo gegründet und der letzte Standort der von Mose gestifteten Lade Jahves geworden war, — er erschien als der einzige Ort eines wohlgefälligen Gottesdienstes, auf den schon Mose hingewiesen haben mußte [1]). Die Einheit des Heiligtums und die Auserwählung Jerusalems wurde ein oberster Grundsatz des Glaubens. Diese Thatsache selbst ist ebenso bemerkenswert wie die Kette von ineinander greifenden geschichtlichen Umständen, die erst so spät dahin führten.

Die Abschaffung aller Gottesbilder und Symbole und die Aufhebung der Höhen war das erste Resultat der prophetischen Reformbestrebungen. Es erscheint uns gering, wenn wir auf die Ideale der Propheten sehen. Statt der sittlichen Erneuerung des Volks- und Staatslebens kam eine Kultusreformation, während sie doch vom Kultus so gering dachten. Aber an und für sich bleibt dieser Erfolg dennoch außerordentlich. Wo ist jemals ein Volk aus sich selbst heraus dazu gekommen, seine heiligen Sinnbilder zu zerschlagen und seine altehrwürdigen Heiligtümer zu zerstören? Soviel wir wissen, hat man es überall nur dem Hiskia und Josia nachgemacht. Freilich hatten diese Reformationsversuche nicht sofort dauernden Bestand, auch wurden sie mit Gewalt, wenn auch unter Zustimmung der Volkshäupter, durchgeführt. Aber eben dadurch wurde wie nie zuvor dem Volke der Ernst seiner Religion und der geistige Charakter seines Gottes zu Gemüte geführt. Er ließ sich nicht spotten, man durfte ihn nicht verehren, wie es etwa dem väterlichen Brauch gemäß war oder auch der gegenwärtigen Neigung der Masse entsprach. Man sollte ihm dienen, wie er es wollte und wie Propheten und Gesetz es verlangten. Er war

---

[1]) Noch später wurde die Heiligkeit Jerusalems in die Zeit der Erzväter zurückgetragen (vgl. Dillmann zu Gen. 14, 18ff.; 22, 2).

ein ganz anderer als die Götter der Heiden. Kein Bild und kein Symbol duldete er und nur an einem Orte konnte und durfte man ihm opfern. Ähnlich war einst schon das Schwert Jehus unter die Baalsdiener gefahren, aber jene That ging mit gräßlichen Verbrechen Hand in Hand und entsprang aus unreinen Motiven, wovon hier nicht die Rede sein konnte.

Noch einen anderen Erfolg hatte die Zentralisation des Gottesdienstes. Im alten Israel war, wie bei allen anderen Völkern, aller Fleischgenuß von opferbaren Tieren an den Altar geknüpft und also zugleich ein Opfermahl gewesen. Das Deuteronomium erlaubte aber die profane Schlachtung. Damit wurde einmal der Opferdienst überhaupt eingeschränkt und für den geistigen Gottesdienst in Gebet und Wandel neuer Raum gewonnen. Sodann aber gewann auch in der Folge der Opferdienst selbst notwendig einen anderen Charakter. Im Deuteronomium wird das Opfer immer wieder als ein Mittel festlicher Freude vor Jahves Angesicht und als ein Mittel der Wohlthätigkeit gegen die Armen hingestellt. Dem heidnischen Opfergedanken, der auch in Israel so fest saß, war in der That die Axt an die Wurzel gelegt. So hatte die prophetische Polemik gegen den Gottesdienst des Volkes doch einigermaßen ihr Ziel erreicht. Ein reinerer Dienst waltete unter Josia im Tempel, es war der Anfang zu einem Hause des Gebets im Geist und in der Wahrheit gemacht.

Die Anhänger des Deuteronomiums betrachteten fortan die Einheit des Heiligtums als einen Fundamental-Artikel der Religion. Nach dem Deuteronomium hatte der Tempel seit seiner Erbauung das alleinige Heiligtum sein sollen. Der Verfasser des Königsbuchs mißt nun wirklich die ganze Vergangenheit von Salomo an abwärts an ihrem Verhalten zum Tempel und der von Josia durchgeführten Reformation. Diese schien in letzter Stunde den Untergang Judas abgewendet zu haben, die Schuld der Vergangenheit deshalb aber vor allem darin zu bestehen, daß man es bis dahin so ganz anders gehalten hatte. Umgekehrt war es aber auch von großer Bedeutung, daß unter Josia wirklich ein reinerer Dienst im Tempel herrschte. Das war nicht nur ein Rechtstitel, auf dem man später fußen konnte, sondern auch die Heiligkeit des

Tempels war dadurch thatsächlich für die Frommen gewachsen. So sehr ferner auch das Deuteronomium und der Verfasser des Königsbuchs die Erwählung Jerusalems betonen und eine grobsinnliche Gegenwart Jahves im Tempel ablehnen, die Vorstellung von der letzteren mußte notwendig gesteigert werden, wenn es jetzt statt vieler heiliger Orte nur einen gab, den man obendrein in Gegensatz zu jenen gestellt hatte.

Josias Werk zerfiel freilich mit seinem Tode, Jojakim stellte die Höhen wieder her, und bald wurde auch wieder allerlei Götzendienst im Tempel getrieben (Ez. 8), aber die Heiligkeit des Sion war durch die Reformation Josias auch bei ihren Gegnern noch beträchtlich erhöht. Der Glaube, daß Jahve dort wohne, stand so fest wie nie zuvor, triumphierend wies man auf den Tempel hin, wenn irgendwelche Besorgnisse sich regen wollten (Jer. 7). Auch Jeremia leugnete es nicht, daß der Gott Israels hier weile (30, 21), wenngleich er für die Zukunft eine höhere Form der göttlichen Gegenwart in Aussicht nimmt (3, 16f.), er erklärte aber, daß Jahve von hier weichen könne (vgl. Hos. 5, 15). Ein furchtbarer Sturm brach gegen ihn los. Als die frechste Gotteslästerung erschien es, daß er gegen „dieses Haus“ redete, kaum entging er der Todesstrafe, die den Uria traf (Jer. 26). Um diesen Punkt drehte sich zuletzt recht eigentlich der Kampf zwischen Prophetie und Volk. Als Nebukadnezar zum erstenmale Jerusalem eingenommen hatte, wurde freilich wohl auch das kleinmütige Wort laut, Jahve habe das Land verlassen (Ez. 8, 12; 9, 9 vgl. Num. 14, 9). Aber bald gewann der Fanatismus wieder die Oberhand, man war überzeugt, daß Jahve nun erst recht in der Beschützung seines Tempels seine Macht erweisen werde, daß die von Nebukadnezar geraubten Tempelgefäße bald nach Jerusalem zurückgebracht werden müßten (Jer. 28, 3), ein Gegenstand, der später sogar den Deuterojesaja beschäftigt (Jes. 52, 11, vgl. noch Apok. Bar. 5ff.). So war der Fall des Tempels der Sieg der Prophetie (Ez. 24, 15ff.).

Als der Tempel aber in Trümmer gefallen war, zeigte es sich, wie sehr doch der heilige Berg auch für die Propheten selbst der Mittelpunkt und Anker ihrer Hoffnungen für die Zukunft war.

So sehr sie es betonten, daß Jahve, den die Himmel der Himmel nicht faßten, in den Sturz seines Volkes und Tempels nicht mit verwickelt sei, die Wiederherstellung Israels dachten sie doch immer als eine Rückkehr Jahves und Israels nach Jerusalem. Die Phantasie des Propheten Ezechiel beschäftigt die Frage, wo Jahve nach der Zerstörung Jerusalems geblieben sei. Der Cherubimwagen, den er Kap. 1 schildert, ist gleichsam ein beweglicher Tempel, zwischen den vier Cherubim befindet sich auch ein Altarfeuer. Auf diesem Gefähr verläßt Jahve die heilige Stätte, als sie zerstört wird (Ez. 8—11), und auf ihm zieht er wieder in den neuen Tempel ein (Ez. 43). Inzwischen war er, wie Ezechiel 1, 4 andeutet, auf dem Götterberg im Norden im Lande Eden. Auch bei Deuterojesaja finden wir eine ähnliche Vorstellung. Inmitten der Exulanten kehrt Jahve quer durch die Wüste nach Jerusalem zurück. Himmlische Herolde ziehen vor ihm her und rüsten ihm eine Straße und staunend soll alle Welt seine wunderbar herrliche Rückkehr ansehen (Jes. 40, 3 ff.; 52, 8; 60, 1 f.; 63, 18 f.)

Der Berg Sion war die wichtigste Realität, die der Glaube auf Erden besaß. Das alte Volk und der alte Staat waren ein für allemal vernichtet, wenigstens vorläufig war deren Wiederherstellung undenkbar. Nur eine Religionsgemeinde konnte zunächst entstehen, die durch Kultus und Sitte zusammengehalten um den Berg Sion sich sammeln mußte. Die Festfreude in Jahves Bethause war der nächste Gegenstand der Hoffnung (Jes. 56. Jer. 31). Wenn man aber weiterhin auch eine Weltherrschaft Israels erhoffte, so war dieselbe unmöglich durch eine politische Machtentwickelung Israels zu gründen, vielmehr hatte Israel als der einzige Vermittler des wahren Glaubens die herrlichste Zukunft. Durch die Bekehrung aller Heiden sollte Jerusalem die erhabenste Hauptstadt der ganzen Welt werden, in der ein Volk von lauter Königen wohnte. Daneben mußten die Völker freilich auch durch Gewalt zur Anerkennung Jahves gezwungen werden, das war aber nur in der Form von wunderbaren Machterweisen möglich, die vom heiligen Berge ausgingen. Hier war der einzige Punkt, an dem Jahves alleinige Gottheit zum Heil seines Volkes und zum

Schrecken seiner Feinde aller Welt offenbar werden konnte. Unter dem Schutz seines Heiligtums sollte Jahve sein Volk aufs höchste beglücken und es gegen alle Feinde verteidigen. Hier hatte Jahve sich voralters in seiner Größe und Herrlichkeit geoffenbart, und wenn er in seinem Zorn für einen Augenblick sein Heiligtum in die Hände der Heiden gegeben hatte, dann mußte er sich in Zukunft um so gewisser von seinem Heiligtum aus als der erweisen, der er war (Ez. 38. 39. Jes. 66, 6). Die Heiden meinten ja eben, mit dem Tempel auch den Jahve selbst vernichtet zu haben, und in der That hatte Jahve sich selbst damit die höchste Schmach angethan (Ez. 24, 21; 36, 16 ff.), wie auch die Schmach Israels hierin gipfelte. Diese Schmach konnte nur dadurch abgethan werden, daß Jahve eben auf dem Sion seine Weltherrschaft aufrichtete[1]).

Schon hieraus wäre die große Bedeutung verständlich, die man gerade in jener Zeit dem Tempeldienst beilegte. Dazu kam nun noch das praktische Bedürfnis der Masse, deren Religiosität nach wie vor wesentlich im Gottesdienst aufgehen mußte. Wenn als die schlimmste Sünde der Vergangenheit der falsche Gottesdienst erschien, dann mußte man jetzt dem Volke den rechten Gottesdienst geben. Nur darin konnte es sich zunächst seiner Bekehrung bewußt werden. Indem man aber den wahren Kultus dem falschen gegenüberstellte, bekam der Kultus unvermerkt einen ganz andern Sinn. Er bedeutete die Unterwerfung des Volkes unter die Gebote Jahves, während er früher einfach auf Herkommen und Sitte beruht hatte. Auf diesem Gebiete wurde zuerst die Alleinherrschaft des göttlichen Willens zur Thatsache, von da aus konnte man Schritt für Schritt zu Höherem vordringen. Auf diesem Umwege wurde der moralische Ernst der Propheten ein Gemeingut des

[1]) Beachtenswert ist namentlich, was Jeremia Kap. 14, 8. 9 vor der Zerstörung Jerusalems sagt: „Du Hoffnung Israels, sein Retter in der Zeit der Not, warum willst Du sein wie ein Fremdling im Lande, wie ein Wanderer, der nur zum Übernachten einkehrte? Warum willst Du sein wie ein überwältigter Mann, wie ein Held, der nicht zu helfen vermag, da Du doch, o Jahve, in unserer Mitte bist und Dein Name über uns genannt ist! Verlaß uns nicht!“ Vgl. auch den Ausdruck Jer. 17, 12.

Volkes, der Tempeldienst ein wesentlich höherer und damit vorerst das wichtigste Band, das die neue Gemeinde zusammenhielt. So wurde der Tempel aber auch der Grundpfeiler der Gesetzesherrschaft.

„Meine Sabbate sollt ihr halten und mein Heiligtum fürchten, ich bin Jahve", so heißt es Lev. 26, 2 am Schlusse der Gesetzgebung von Lev. 17—26. In die Forderung der Ehrfurcht vor dem Heiligtum könnte man auch den Inhalt der Gesetzgebung Ezechiels (Kap. 40—48) und des Priestercodex zusammenfassen. Wie viel liegt dem Ezechiel an der rechten Einrichtung und würdigen Ausstattung des zukünftigen Tempels, an der Festsetzung der gottesdienstlichen Ordnung! Wie ängstlich ist er bedacht, die Heiligkeit des Ortes in jeder Rücksicht zum Ausdruck zu bringen und zu sichern, ihn vor jeder Entheiligung zu schützen! Wer den Tempel recht fürchtet und ehrt, der ehrt den Jahve. Als Jahve in den neuen Tempel einzieht und damit die Theokratie wieder aufrichtet, sagt er zum Propheten: „Menschenkind, das ist der Ort meines Thrones und der Ort meiner Fußsohlen, woselbst ich inmitten der Söhne Israels wohnen will in Ewigkeit, und nicht werden fortan die von Israels Hause meinen heiligen Namen entweihen, sie und ihre Könige durch ihre Hurerei und durch die Leichen ihrer Könige bei ihrem Tode. Da sie ihre Schwelle neben meine Schwelle setzten und ihren Pfosten neben meinen Pfosten und nur eine Wand zwischen mir und ihnen war, und so entweihten sie meinen heiligen Namen durch die Greuel, die sie thaten, und da vertilgte ich sie in meinem Zorn. Nun aber sollen sie ihre Hurerei und die Leichen ihrer Könige von mir fernhalten, und ich will in ihrer Mitte wohnen in Ewigkeit" (Ez. 43, 7 ff.). Mit diesen Worten nimmt Jahve seinen früheren Sitz wieder ein. Er spricht von den Ursachen, um deretwillen er ihn einst verlassen habe, und als solche nennt er den Götzendienst, der im Tempel getrieben wurde und daneben die unmittelbare Nähe der Königsburg und der Königsgräber. Die Stelle verliert einigermaßen ihr Auffallendes, wenn man bedenkt, daß alle Sünde Israels öfter als Befleckung des Heiligtums vorgestellt wird (Lev. 15, 31; 20, 3. Ez. 5, 11 vgl. Lib. Jub. 30). Dieser Gedanke liegt ja auch den Sühnfeiern Ezechiels und dem großen

Versöhnungstage zugrunde. Durch die ängstlichste Sühnung aller Schuld will man der Möglichkeit vorbeugen, daß Jahve sein Heiligtum noch einmal verlasse, das eben durch die Sünde des Volkes immer von neuem entweiht wird. So macht Ezechiel und nach ihm der Priestercodex das Heiligtum zum Lebenszentrum der Theokratie. Auch äußerlich liegt nach Ezechiel der Tempel in der Mitte des Landes wie im Priestercodex die Hütte inmitten des Lagers, und auch äußerlich geht aller Segen von ihm aus. Die Tempelquelle verwandelt die Wüste Juda in einen Garten und macht das Tote Meer gesund (Ez. 47. Jo. 4, 18. Sach. 14, 8). Ebenso ergab es sich jetzt als eine sehr einfache Konsequenz, daß man die Einheit des Heiligtums in Gestalt der Stiftshütte in die mosaische Zeit zurücktrug. Schon Jer. 7 und in dem Einschub 1 Sam. 2, 27 ff. erscheint Silo als die Vorgängerin Jerusalems, wie das ja allerdings nahe genug lag.

Nicht als das letzte der hier in Betracht kommenden Ereignisse ist wohl die Rückkehr der Exulanten zu bezeichnen. Jahve machte sein Wort wahr, vom Ende der Erde führte er sein Volk zu seinem Berge zurück und gab ihm wieder Pflock und Zaun an der heiligen Stätte (Esr. 9, 9. 10). Auf dieser Thatsache beruhte die Existenz und zu einem guten Theil das Selbstbewußtsein des Judentums, damit aber auch das Ansehn des zweiten Tempels, neben dem die Höhen nun nicht mehr in Betracht kamen. Von der größten Bedeutung war dies Ereignis namentlich auch für die im Lande zurückgebliebenen Israeliten und Halbisraeliten, die nun alle Zulassung zu der Stätte verlangten, zu der sie freilich auch schon früher wohl wallfahrteten (Jer. 41, 5). Anders empfanden die meisten der zunächst Betheiligten. Die glänzenden Hoffnungen, die man an den Fall Babels und die Möglichkeit der Rückkehr geknüpft hatte, liefen in eine große Enttäuschung aus. Die neue Gemeinde befand sich namentlich am Anfang im Vergleich zu ihren Ansprüchen in einer höchst erbärmlichen Lage, eine allgemeine Entmutigung und Verzweiflung bemächtigte sich der Gemüter. Anfangs unternahm man nicht einmal die Wiederherstellung des Tempels, zum Teil wohl auch aus Besorgnis, ihn nicht würdig genug aufführen zu können. Erst unter der Regierung

des Darius (Esr. 5) setzten Haggai und Sacharja es durch, daß das Werk in Angriff genommen und durchgeführt wurde. Es war ein armseliger Bau, und zweifelnd sah man ein Haus entstehn, das so wenig geeignet schien, die Majestät des Königs aller Welt in sich aufzunehmen. Dennoch knüpften jene Propheten an die Vollendung des Werkes die höchsten Hoffnungen. Ohne den Tempel war die Gegenwart Jahves in der Gemeinde nun einmal nicht denkbar, wenn aber die Wohnung Jahves wiederhergestellt war, dann schien auch sein Kommen (Sach. 1, 16; 2, 19. 14ff.; 8, 3) und die messianische Zeit in die nächste Nähe gerückt, wo dies Haus von aller Welt aufgesucht und mit den Schätzen aller Welt geschmückt werden sollte. Unmittelbar schien diese Zeit bevorzustehn. Haggai und Sacharja glaubten in Serubbabel den messianischen König zu erkennen, dem Sacharja übrigens den Josua als messianischen Priester an die Seite stellt (Hagg. 2, 6ff. 20ff. Sach. 6, 10ff). Der Tempel ist der Leuchter von Sach. 4.

Der Tempel entstand von neuem, aber die messianische Zeit blieb aus, in kümmerlichen Verhältnissen fristete die Gemeinde durch die Jahrhunderte ihr Dasein. Nach allgemein jüdischer Anschauungsweise sagte man, daß Jahve in dem neuen Tempel nicht recht eigentlich wohne. Jahve war dort und war auch nicht dort. In dieser Antinomie bewegte sich die Wertschätzung des neuen Heiligtums. Einigermaßen wird dabei überhaupt der Fortschritt der religiösen Reflexion mitgespielt haben. Der Glaube, daß Jahve wirklich im Tempel gegenwärtig sei, widersprach der Idealität des prophetischen Gottesglaubens. Es war leichter, an dem überlieferten Glauben, daß Jahve in einem seit lange bestehenden Heiligtum gegenwärtig sei, festzuhalten, als dasselbe von einem neu erbauten anzunehmen. Die Propheten selbst redeten vielmehr von einer zukünftigen Gegenwart Jahves als von der jetzigen. Aber für die Zukunft wurde die Thatsächlichkeit derselben überall festgehalten und wenn sie der nachexilischen Gemeinde für die Gegenwart nicht als volle Thatsache galt, so folgerte man das vor allem aus der elenden Lage Jerusalems. Wäre Jahve wirklich schon im Tempel gegenwärtig gewesen, dann hätte seine Herrlichkeit dem Elende seines Volkes längst ein Ende machen müssen.

Sobald man das bisherige Ausbleiben der messianischen Zeit, die Sünde und das Elend des Volkes ins Auge faßte, hieß es, Jahve werde erst kommen. „Bald wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet" (Mal. 3, 1. 2. 24 vgl. Jes. 24, 23; 26, 21. Sach. 9, 8; 14, 3. 5). Ebenso ist Dan. 9, 24 die Salbung des Allerheiligsten wohl der Einzug Jahves in dasselbe. Sein Kommen zum Tempel erscheint überhaupt als ein zusammenfassender Ausdruck der messianischen Hoffnung. Für gewöhnlich betrachtete man aber Jahve durchaus als im Tempel gegenwärtig. Die Vorstellung von seiner unmittelbaren Gegenwart auf Sion beherrschte den Kultus der Gemeinde und das Gebet des Einzelnen, und so oft man sich des schon Erreichten freute und über die Möglichkeit und Notwendigkeit der messianischen Zukunft reflektierte, sagte man, Jahve sei schon da (Jo. 2, 27; 4, 16f. 20 vgl. 4, 12). Man muß sogar anerkennen, daß die Heiligkeit des Tempels auch nach dem Exil noch stieg [1]).

Der Gottesdienst im Tempel hatte nach dem Exil einen durchaus gesetzlichen Charakter, d. h. man übte ihn nicht nur dem Gesetze gemäß, sondern überhaupt nur, weil das Gesetz ihn vorschrieb. Der heidnische Opfergedanke war hier völlig vernichtet, aber auch die Symbolik, die ihm ursprünglich zugrunde lag, trat hinter seinem gesetzlichen Charakter wesentlich zurück. Gewiß verbanden sich dabei mit den verschiedenen Opfern und Zeremonieen verschiedene Stimmungen des Gebetes, der Bitte, des Dankes und Lobes, der Freude und der Trauer. Sofern aber für alle diese Stimmungen und alle festlichen Gelegenheiten der Ausdruck derselben im gesetzlichen Opfer normiert war, konnte dieses letztere um so weniger als Äußerung der Andacht genügen. Die mannigfaltige Stimmung der Gemeinde verlangte einen freieren Ausdruck und fand ihn im Tempelgesang, der gerade in nachexilischer Zeit einen so

---

1) David, der der späteren Zeit als das Ideal ihrer Frömmigkeit galt, hat nach der Chronik seiner Regierung wesentlich mit der Vorbereitung des Tempelbaus und des Tempeldienstes verbracht, wozu Gott ihm mit eigener Hand den Bauplan aufgezeichnet hatte (1 Chr. 28, 19). Er selbst durfte als Kriegsmann den Tempel nicht bauen (1 Chr. 22, 8 vgl. dag. 1 Kön. 5, 17. 2 Sam. 11, 11).

hohen Aufschwung gewann. Diesem Umstand verdanken wir den reichhaltigen Einblick, den uns der Psalter in alttestamentliche Frömmigkeit giebt. Und wie sehr sich dieselbe eben um den Tempel drehte, soll nun gezeigt werden. Freilich werden Tempellieder an sich oft keinen allgemeingültigen Maßstab für die Bedeutung eines Tempels geben, aber hier trifft das im großen und ganzen ohne Zweifel zu.

Wenn ich nun die Bedeutung, die der Tempel für die nachexilische Zeit hatte, auf Grund des Psalters zu schildern suche, so setze ich allerdings voraus, daß die große Mehrzahl der hier inbetracht kommenden Psalmen nachexilisch ist. Betreffs der weitaus meisten derselben wird das fast allgemein jetzt zugestanden, betreffs einiger ist im Folgenden ein Beweis dafür unternommen. Damit soll nicht behauptet werden, daß alle hier behandelten Psalmen der nachexilischen Zeit entstammen, wohl aber darf ich sie sämtlich für diese Zeit deshalb benutzen, weil der Psalter das Gesangbuch der jüdischen Gemeinde war. Es ist ein durchaus einheitliches Bild, das uns die Psalmen von der Wertschätzung des Heiligtums geben, wie viele Züge desselben man auf die vorexilische Zeit zurücktragen darf, ist im Einzelnen schwer zu bestimmen und soll hier nicht untersucht werden, in seiner Gesamtheit gilt es nur für die nachexilische Periode.

Aufs stärkste wird in den Psalmen die Realität der Gegenwart Jahves in der Stadt Gottes (46, 15; 48, 2. 9; 87, 3; 101, 8. vgl. 83, 13) auf dem Berge Sion betont, der heilige Berg heißt deshalb nachdrückich der Schemel von Jahves Füßen (99, 5; 132, 7. Klagel. 2, 1. Ez. 43, 2). An und für sich war diese einzigartige Würde des Berges Sion freilich unerklärlich, äußerlich hatte er nichts, was ihm zu dieser Ehre hätte verhelfen können. Die viel höheren Berge Basans wären sonst vielleicht eher zur Wohnung Gottes geeignet erschienen, sie beneiden den Sion deshalb, indessen giebt hier wie sonst die göttliche Erwählung den Ausschlag (68, 16ff.; 78, 67ff.; 132, 13). Jahve hat, nach-

dem er einmal nach Kanaan gekommen ist (68, 8f.; 76, 3; 114) und Ephraim verworfen hat (78, 67ff.), sich den Sion zum Wohnsitz erkoren, den er mehr liebt als alle anderen Wohnungen Jakobs (87, 1). Ewig will er hier bleiben (68, 16f. 132, 14), so fest wie die Höhen des Himmels hat er hier sein Heiligtum gebaut und es auf ewig wie die Erde gegründet (78, 69.) Deshalb erscheint der kleine und unscheinbare Berg (42, 7) geradezu als der festeste Punkt in der ganzen Welt, auf den Zion wird übertragen, was sonst nur von Gott gilt: er kann nicht wanken und fallen, ob auch alles wankt und fällt (125, 1.) Die Festigkeit des heiligen Berges ist Bürgschaft und Ausdruck des Glaubens an Israels Erwählung und Zukunft.

Zum heiligen Berge wandte man sich beim Gebet (3, 8; 99, 9; 138, 2) oder, wie es ausdrücklich heißt, zum Allerheiligsten des Tempels (28, 2), so hielten es auch die Verbannten im babylonischen Exil (1. Kön. 8, 48. Dan. 6, 11) und seitdem alle Juden innerhalb und außerhalb Palästinas. Denn vom Sion kam die Erhörung dessen, der Himmel und Erde gemacht hatte, es war der Ausgangspunkt der Hilfe für das ganze Volk wie für jeden Einzelnen, (3, 5; 9, 12; 14, 7; 20, 3; 65, 3; 128, 5; 134, 3), auch für den, der aus weiter Ferne zu den Bergen Judas die Augen erhob (121, 2. Jon. 2, 8). Beachtenswert ist, daß dabei in demselben Sinne gelegentlich mit offenkundiger Absichtlichkeit auch der Himmel als der Sitz Jahves bezeichnet wird (vgl. 14, 7; 20, 3 mit 14, 2; 20, 7.) Wohl empfand man, daß die allzu starke Betonung der Gegenwart Jahves im Tempel seiner Ueberweltlichkeit einigermaßen Abbruch thue, zumal die Äußerlichkeit des Tempels und seine Schicksale der göttlichen Allmacht und Würde wenig entsprachen, man redete deshalb auch mit Absicht von seinem himmlischen Sitz und Palast (2, 4; 11, 4; 18, 7; 29, 9; 103, 19; 123, 1.) Sehr begreiflich ist das auch in Stellen wie Mi. 1, 2. Hab. 2, 20 (vgl. Mi. 3, 12 und dagegen Am. 1, 2) [1]). Aber so sehr man sich jenes Widerspruchs

[1]) Dagegen scheint es mir keineswegs sicher, daß die Vision Jes. 6 im himmlischen Palast spielt. Ist es nicht das Gebäude von Menschenhand, das unter dem Rufe der Seraphim erbebt (Jes. 6, 4)?

bewußt war, in Sion war die Herrlichkeit Jahves gleichsam latent schon vorhanden, die hier in Zukunft eclatieren sollte. Es war das nicht nur ein Rest des altertümlichen Glaubens, wonach Jahves Macht auf sein Land einigermaßen beschränkt war, nein, mit dem Berge Sion besaß das Volk gleichsam seinen Gott, hier war der eine Punkt, wo Himmel und Erde einzigartig in einander flossen. Die Unzertrennlichkeit der Verbindung von Gott und Volk war nicht anders vorstellbar, als daß er an einem Orte wahrhaft inmitten seines Volkes weile.

Insbesondere schien die gesamte Existenz der Gemeinde im heiligen Lande auf der Gegenwart Jahves im Tempel zu beruhen. Hier lebte man im eigentlichsten Sinne unter Gottes Obhut. Die Könige, die früher mit dem Schwert das Volk beschützt hatten, waren nicht mehr da und den Heiden erlegen, jetzt hatte man nur einen unsichtbaren König, der mit unsichtbaren Mächten sein Volk gegen die Heiden verteidigte. Wohl lebte man unter heidnischer Herrschaft, und Heiden gab es sogar im heiligen Lande, aber auf die Dauer durfte ihr gottloses Scepter nicht auf dem Erbteil der Gerechten ruhen (125, 3), die Heiden mußten zuletzt aus Jahves Lande verschwinden (10, 16) und wenn sie sich an seinem Volke vergreifen wollten, kläglich enden (14, 6; 36, 13), wie einst Sanherib am heiligen Berge gescheitert war (48, 5 ff.; 76, 2 ff). Mochte die Erde umgekehrt werden, mochten die Berge im Herzen der Meere wanken, die Meereswogen sieden und brausen, inzwischen erfreute ein Strom göttlicher Gnadenerweise die heilige Stadt, in deren Mitte Jahve wohnte. Wenn die Not kam und die Heiden das Volk Jahves bedrohten, lange konnte es nicht währen, Jahve ließ seinen Donner erschallen, dann zagte die Erde. Auf seinen Wink mußte aller Krieg bis an die Enden der Erde aufhören, bis alle Welt erkannte, daß der Gott auf Sion allein Gott sei und allein Herr sein wolle auf Erden (46). Alles und jedes Glück war der heiligen Stadt sicher, hierher hatte Jahve den Segen bestellt (133, 3), er war mit seiner Nähe unzertrennlich verbunden (132, 14 ff.). Hier lebte man unter dem Schirm des Höchsten und unter Schatten des Allmächtigen (91, 1), wie die Küchlein unter den Flügeln der Henne (36, 8 f.; 61, 5. Ruth 2, 12).

Wohl denen, die hier weilten! Sie mußten immer wieder Ursache finden, die göttliche Güte zu preisen (84, 5).[1])

Diese alles überragende Bedeutung des Tempels führte zu der Vorstellung, daß eigentlich nur Jahve im Lande ansässig sei, die Israeliten dagegen seine Beisassen und Fremdlinge oder Gäste (5, 5). Ja es war, als ob es im ganzen Lande eigentlich nur ein Haus gäbe, unter dessen Schatten das ganze Volk weilte. Das Wohnen im heiligen Lande und in der Nähe des Tempels bezeichnete man hyperbolisch gern als ein Wohnen im Hause Gottes (23, 6; 27, 4; 84, 5) in seinem Zelte (15, 1) oder in seinen Vorhöfen (65, 5), und alle Güter des Landes erschienen nun als Güter des Hauses Jahves (36, 9; 65, 5), die dieser wie ein gütiger Wirt dem Volke bescherte. Für diese Vorstellung gab es Anknüpfungspunkte aus älterer Zeit, es ist aber kaum zu bezweifeln, daß sie in ihrer vorliegenden Gestalt auf die spätere Wertschätzung des einen Tempels und des Zugangs zu ihm zurückgeht[2]). Mit großer Entschiedenheit ist freilich Hupfeld (zu Ps. 5, 5ff.; 15, 1; 27, 4ff.) gegen diese Meinung aufgetreten. Er wendet ein, daß der Wortsinn 5, 5; 15, 1 u. s. w. keine Anwendung auf den Tempel leide, da man ja im Tempel nicht wohnen konnte und durfte. Auch 5, 8 sei das Haus Jahves nicht der Tempel, sondern im allgemeinen Sinne die Wohnung Gottes, von menschlichen Wohnungen und der gastlichen Aufnahme darin entlehnt. Es sei ein Bild des Schutzes und der Freundschaft oder der Gemeinschaft Gottes, deren der Mensch gewürdigt werde. Wohl aber leide dieser allgemein menschliche Begriff Anwendung auf den spezifischen Begriff des Gotteshauses, den Tempel und den Besuch desselben. In Ps. 5, 8 schlage der erstere Begriff in der zweiten Vershälfte entschieden in den letzteren um. Ähnlich erklärt Hupfeld 15, 1 das Verhältnis der beiden Versglieder zu einander. Die Künstlichkeit und Unrichtigkeit dieser Erklärung leuchtet ein, sie kehrt

---

[1]) Vgl. noch Apoc. Bar. 71, 1.

[2]) Hos. 8, 1 ist das Haus Jahve wohl etwa ebenso gesagt wie das Haus Israel, es ist Jahves Land, das Hos. 9, 15 auch als ein wirkliches Haus vorgestellt ist. Aber diese Vorstellung gewann einen ganz anderen Charakter, seitdem sie auf das einzige Heiligtum in Jerusalem bezogen wurde.

das wirkliche Verhältnis geradezu um. Als Jahves Gast und Hausgenosse fühlte der Israelit sich doch wohl zuerst beim Opfermahl im Tempel, und von da aus ist diese Vorstellung auf das Leben im heiligen Lande und das gesamte Verhältnis des Volkes zu Jahve übertragen. Auch lassen die einzelnen Stellen in Wahrheit keine andere Auffassung zu. Ps. 36, 8 ff. gipfelt das Lob der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit darin, daß Jahve die Menschenkinder unter dem Schatten seiner Flügel d. h. sein Volk bei seinem Heiligtum Zuflucht finden läßt. Seine Gläubigen, die hier leben, fühlen sich wie seine Hausgenossen, die Güter, die sie genießen, sind die köstlichen Speisen, die der reiche Hausherr ihnen bietet. Hier ist die vielgesuchte Lebensquelle zu finden, Jahves Freundlichkeit bereitet ihnen das höchste Glück. Wenn der Dichter daher bittet, daß Jahves Gnade und Gerechtigkeit seinen Frommen erhalten bleiben möge, so faßt er das in den Wunsch, daß der Fuß des Hochmuts nicht an ihn kommen und die Hand der Gottlosen ihn nicht verjagen möge, daß die Heiden ihn nicht von der heiligen Stätte wegreißen. Meines Erachtens ergiebt sich aus V. 12 der Sinn des Vorhergehenden deutlich genug. Das Haus Jahves ist im Grunde doch sein Heiligtum und nicht bloß sein Gnadenbereich. Wenigstens ist der letztere vor allem als der Umkreis des Heiligtums vorgestellt. Auch das Bild von der Mahlzeit knüpft an die Opfermahlzeit an, wenn es auch wie Jes. 25, 6 einen viel weiteren Sinn hat.

Sogar der Gedanke der Erwählung Israels fand den Ausdruck, daß Jahve die Gemeinde in der Nähe seines Heiligtums dulde. „Heil dem, den du erwählst und dir nahe bringst, daß er deine Vorhöfe bewohne.“ So heißt es Ps. 65, 5 von der Gemeinde, der allgemeine Charakter des Psalms als eines Erntedankliedes läßt keinen Zweifel über den Sinn. Hyperbolisch treten die Vorhöfe an die Stelle des heiligen Landes und die Güter des Landes d. h. der Erntesegen erscheint deshalb als „das Gut des Hauses Jahves, seines heiligen Tempels“. Die letztere Vorstellung lag hier um so näher, als der Erntesegen zuerst am Fest in fröhlicher Mahlzeit im Tempel genossen wurde, wo der Mensch sich von jeher als Gottes Gast betrachtete. Hiernach heißt Israe

auch wohl 148, 14 עם קרבו das Volk, das zu Jahves Nähe zugelassen wurde (Ez. 40, 46). So war denn auch die Hoffnung für die Zukunft der Gemeinde ganz kurz auszudrücken: „Die Söhne deiner Knechte mögen wohnen bleiben und ihr Same vor dir festgewurzelt sein.“ So heißt es Ps. 102, 29, wo freilich der Zusammenhang diesen Ausdruck an die Hand gab. Das furchtbarste, was sich dagegen für den Bestand der Gemeinde denken ließ, war die Vertreibung aus Jahves Nähe. Man war aber auch gewiß, daß Jahve das nicht dulden werde (36, 11ff.).

Was aber so von der Gemeinde im ganzen gilt, das gilt erst recht von dem einzelnen Frommen. Die persönliche Religiösität gewann eben dadurch eine so große Lebendigkeit, daß jeder Einzelne die Gottheit in unmittelbarer Nähe hatte und jederzeit vor sie treten konnte. Denn damit schien dem Einzelnen das höchste Gut verbürgt zu sein. Immerdar im Hause Jahves zu wohnen, das war der größte Wunsch, mit dessen Erfüllung Gutes und Barmherzigkeit auf Lebenslänge gesichert war (23, 6; 27, 4ff.). Ein größeres Glück war nicht zu denken und wehe dem, der aus Jahves Nähe weichen mußte! Mit welcher Sehnsucht blickte man auf das Heiligtum hin, wenn man fern von ihm leben mußte (42. 43. 61. 63. 84)! Ein solcher beneidete die Schwalbe, die bei Jahves Altären nisten durfte (84, 4). Der vornehmste und reichste Herr öffnete hier dem geringsten seiner Unterthanen sein Haus, bewirtete ihn aufs gütigste und ließ ihn an der Pracht seines Palastes sich weiden (27, 4). So wurde die Gottheit dem einzelnen vertraut, zum Gastfreund und Patron. Im Heiligtum fand man Schutz vor allen Übeln des Lebens, Jahve gewährte Zuflucht vor allen Feinden jederart, er versteckte seinen Schützling auch vor dem Hader der Zungen (27, 5; 31, 21). So fühlte der einzelne sich wie ein grünender Ölbaum, der aus dem Boden der Vorhöfe unverwüstliche Lebenskraft zog (92, 14; 52, 10)[1]. Umgekehrt glaubte aber auch derjenige, den Jahve in sein Haus einließ und der seinerseits mit anhänglicher Treue sich zum Tempel hielt, für Gott von einem gewissen Wert zu sein. Er

[1]) Für die spätere Zeit vgl. Philo de mon. (Opp. ed. Mang., p. 223)

hoffte verschont zu werden, wenn die Sünder dahingerafft wurden (26, 8 f.).

Wenn der Glaube an den Schutz des Heiligtums für den einzelnen wie für die Gesamtheit auch oft genug zu einem schlimmen Wahn wurde, für die Besseren hatte die Nähe Gottes auch einen furchtbaren Ernst. Nicht für jeden bot die heilige Stätte Schutz und Sicherheit (84, 12), für die Gottlosen war Jahve wie ein fressendes Feuer, das mit ewiger Glut brannte, Jahve duldete sie nicht in seiner Nähe [1]). Auch die göttliche Gerechtigkeit mit ihrer unerbittlichen Vergeltung waltete hier, wie es auch die Pflicht Davids war, alle Morgen aus der Stadt Jahves alle Übelthäter auszurotten (101, 8). „Du bist nicht ein Gott, dem Gottlosigkeit gefällt, nicht darf bei dir weilen der Böse.“ Welcher Gedanke hierbei im Hintergrund steht, zeigt der Zusammenhang: „Ich aber durch deine große Güte darf eingehen in dein Haus, anbeten gegen deinen heiligen Tempel in deiner Furcht“ (5, 5 ff). Die eigene Rettung und die Vernichtung seiner gottlosen Feinde erwartet der Dichter von der Güte und Gerechtigkeit des im Tempel wohnenden Gottes. Seine Feinde erreicht hier unfehlbar die gerechte Vergeltung, ihm selbst sichert dagegen die göttliche Gnade den Zutritt zum Heiligtum und damit zugleich den göttlichen Schutz und die Erhörung seiner Gebete. Für den einzelnen wie für die Gemeinde war deshalb der Zutritt zum Heiligtum die Bürgschaft seiner Rechtfertigung, unter Umständen die Rechtfertigung selbst. So heißt es 118, 19. 20 nach einem Siege über Israels Feinde: „Öffnet mir die Thore der Gerechtigkeit, daß ich eingehe und dem Jahve danke. Dies ist das Thor Jahves, Gerechte gehen darin ein.“ Freilich ist צדיקים V. 15 vielleicht schlechtweg Bezeichnung Israels, aber das Wort wird V. 20 wenigstens mit Bewußtsein im Sinne des Gerechtseins und Gerechtfertigtseins gesetzt. Jahve hat die Gemeinde zuerst gezüchtigt, dann aber gerettet (V. 13—18. 21 ff.), gerechtfertigt zieht sie jetzt durch die

[1]) Vgl. auch 2 Sam. 15, 25, wo freilich im ganzen Zusammenhang ein eigentliches Schuldbewußtsein nicht zum Ausdruck kommt. David empfindet vor allem die göttliche Ungnade, die er durch Demut zu versöhnen sucht (16, 12).



Thore ein, die nur Gerechte betreten dürfen. Sofern aber innerhalb der Gemeinde Gottlose und Fromme einander gegenüber standen, war es ein Postulat des Glaubens, daß die ersteren vertilgt würden oder wenigstens aus dem heiligen Lande wichen, dessen Besitz nur den Frommen zukam. „Vertraue auf Jahve und thue Gutes, dann wirst du im Lande wohnen und Sicherheit genießen" (37, 3. 9. 11. 22. 29. 34; 25, 13; 140, 13f.; 69, 37. Prov. 2, 21; 10, 30 und dag. 37, 9. 22. 28. 34. 38; 34, 17; 140, 12). Man darf fragen, ob nicht auch Stellen wie 11, 7; 16, 11; 17, 15; 41, 13 hiernach zu verstehen sind. Eine strenge Scheidung zwischen Frommen und Gottlosen sollte Jahve immerfort vollziehn (Koh. 8, 10), vor allen Dingen aber wurde eine solche für die messianische Zeit in Aussicht genommen, wo die Sünder nicht im Gericht und die Gottlosen nicht in der Gemeinde der Gerechten bleiben würden (1, 5). Es handelte sich nicht nur um die Vertreibung aus Jahves Nähe, sondern auch um den Ausschluß von der messianischen Zukunft. Für die Ernsteren war es eine bange Frage: „Wer darf weilen in deinem Zelt, wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge." (15, 1.)

Hiernach glaube ich Ps. 24 für messianisch erklären zu müssen. Nach V. 7ff. sollen die uralten, ehrwürdigen Thore Jerusalems oder des Tempels ihre Häupter erheben, damit Jahve, der herrliche König und gewaltige Kriegsheld, in würdiger Weise einziehen könne. Man muß danach annehmen, daß Jahve bis dahin entweder nicht dort wohnte oder daß er jetzt eben von einem großen Kriegszuge heimkehrt und sich dabei soviel neuen Ruhm erworben hat, daß seine alte Residenz seiner nicht mehr würdig erscheint. Nach dem Zusammenhang ist nur das letztere möglich, denn V. 3. 6 ist der Sion schon jetzt die Wohnung Jahves und der Sitz eines geordneten Jahvedienstes. Man versteht deshalb das Lied wohl von der Rückkehr der Lade aus irgendeinem glücklichen Kriege. Aber auch das ist sehr unwahrscheinlich. Handelt es sich um die Feier eines glänzenden Sieges, den Jahve soeben erfochten hat, so ist der erste Teil des Liedes nicht wohl zu begreifen. Wie konnte der Dichter dann V. 1—6 von diesem Ereigniß, das ihn nach V. 7—10 so gewaltig bewegt, völlig Um-

gang nehmen? Denn V. 1. 2 wird Jahve nur als der Herr und Schöpfer der Welt gepriesen. Weshalb beschäftigt ihn statt dessen im Eingang die Frage, wer denn den heiligen Berg betreten dürfe? Anläßlich eines eben erfochtenen Sieges erwarten wir eine solche Reflexion nicht gerade und wenn sie vielleicht auch am Platz wäre, so sollte doch zuerst auf diesen Anlaß irgendwie hingewiesen sein. Sodann kommen in diesem Psalm Ideen zum Ausdruck, die wir alle Ursache haben, erst der prophetischen Zeit zuzuschreiben. Wo wäre da aber der große glückliche Krieg, aus dem hier angeblich die Lade heimkehrt? Die Lade war ferner damals vielleicht nicht mehr vorhanden, und wenn sie noch da war, führte man sie kaum noch mit ins Feld.

Nach Ewalds Vorgang wird dieser Psalm vielfach in zwei selbständige Lieder (V. 1—6. 7—10) zerlegt, die Ewald beide für davidisch hält. Jene Trennung ist sehr schlecht begründet und diese Meinung unhaltbar. Freilich erscheint der Übergang von V. 6 zu V. 7 außerordentlich schroff, aber der von V. 2 zu V. 3 ist es nicht minder, und die Fragen V. 3. 8. 10. entsprechen einander einigermaßen (Hupfeld, Psalmen II, 96). Weit über Davids Zeit hinaus führt uns die Reflexion V. 3 ff., namentlich aber V. 6. Denn in den Worten: „Das ist das Geschlecht derer, die ihn verehren, die dein Antlitz suchen" — liegt nicht nur die Unterscheidung von wahrem und falschem Gottesdienst (דרש und בקש פני יי), sondern auch die zwischen dem wahren und falschen Israel (דור) vor. Es ist beachtenswert, wie pointiert der Dichter sich dabei ausdrückt. Mancher möchte vielleicht auch mit Kuenen die Art, wie V. 1. 2 von der Weltschöpfung durch Jahve geredet wird, prophetisch finden. Wie aber V. 1— 6 nicht davidisch sein können, so auch nicht V. 7—10. Es ist unmöglich, hier an die Überführung der Lade Jahves auf den Zion (2 Sam. 6) oder in den Tempel (1 Kön. 8) zu denken. Die Thore des neuerbauten Tempels konnten nicht uralt heißen und die altcanaanitischen Thore der kürzlich eroberten Sionburg nicht ehrwürdig erscheinen. Die Thore werden vielmehr als uralt bezeichnet, weil Jahve von jeher dort wohnte. Der Widerspruch, den Ewald zwischen V. 7—10 und V. 3. 6. findet, besteht somit nicht. In der That stehen wir

aber wohl vor der Alternative, V. 7—10 entweder auf das historische Ereignis 2 Sam. 6 zu deuten oder die Worte in messianischem Sinne von dem zukünftigen Kommen Jahves nach Jerusalem zu verstehn. Es ist nun leicht zu zeigen, daß sich bei der letzteren Deutung ein guter Zusammenhang der beiden Teile und ein durchaus verständlicher Gedankengang ergiebt. An Jahve, dem Herrn und Schöpfer der Welt, hat nur teil, wer seinem allbekannten Willen gerecht wird. Nur wer diesen wahren Gottesdienst übt, darf die heilige Stätte betreten, nur er wird dort Segen erflehn. Im Grunde zielt der Dichter dabei von vornherein auf die Scheidung von Gottlosen und Frommen in Israel, die von der messianischen Zeit erwartet wird. Es handelt sich um das wahre Israel innerhalb des falschen, es ist wirklich vorhanden, ihm allein gehört die messianische Hoffnung von der Weltherrschaft Jahves, aber ihm ist sie auch gewiß. Diese Hoffnung ist der eigentliche Gegenstand des wahrscheinlich in Wechselchören vorgetragenen Liedes, und doch brauchte der Verfasser von vornherein nicht direkt auf sie hinzuweisen, da sie überall den Hintergrund seines Denkens bildet. Nur indirekt deutet er V. 1. 2 auf sie hin, indem er Jahve als den Herrn und Schöpfer der Welt feiert. So begreift sich's allerdings, weshalb V. 1—6 eine so ernste Erörterung dem begeisterten Aufruf V. 7—10 vorausgeht. Wir haben in der Kürze den Gesamtinhalt der messianischen Erwartungen vor uns. Wenn es sich um ein zukünftiges Kommen Jahves nach Jerusalem handelt, so macht ferner V. 3 keine Schwierigkeit mehr. Schon jetzt ist Jahve auf dem Sion gegenwärtig, aber im eigentlichen Sinne muß er erst dahin kommen, um von den uralten Thoren, wo er einstmals lange Zeit wohnte, wieder Besitz zu nehmen. Die Vorstellung von dem zukünftigen Kommen Jahves nach Sion muß ich allerdings für nachexilisch (resp. exilisch) halten, in diese Zeit weist aber auch die Ausdrucksweise in V. 7—10 meines Erachtens deutlich genug.[1])

[1]) Hierher gehört eigentlich auch Ps. 50. Wenn Jahve hier zum Gericht über sein eigenes Volk nach Sion kommt (V. 3), so ist das gewiß nicht nur ein poetisches Bild, sondern es handelt sich um das letzte Gericht, das der messianischen Zeit unmittelbar vorhergeht (V. 23). Allerdings aber redet

Überhaupt richteten sich die Gedanken der Gemeinde noch mehr darauf, was der Tempel dereinst werden sollte, als auf das, was er wirklich schon war. Er stand im Mittelpunkt der messianischen Hoffnung. Jahve mußte seinen Namen in der Welt endlich doch einmal zu Ehren bringen, seine Ehre haftete aber fast noch mehr an seiner heiligen Stätte als an seinem Volke. Seinem Hause ziemte Heiligkeit d. h. hier Herrlichkeit, darin mußte Jahves Herrlichkeit sich offenbaren (93, 5), und die Schmach seines Heiligtums sollte für ihn der stärkste Beweggrund sein, damit nicht länger zu zögern (Ps. 74. 79).[1] Als diese unter Antiochus Epiphanes aufs höchste stieg, war auch die messianische Hoffnung am lebendigsten.

Der messianische[2]) König hat seine Macht daher, daß er auf Sion, dem heiligen Berge, eingesetzt wird (2, 5). Hier teilt er den Thron Jahves, darum kann ihm die Weltherrschaft nicht fehlen (110, 1. 2). Gottes Wohnen auf dem Sion und das Davidische wie das messianische Königtum standen zu einander in der engsten Beziehung (78, 67 ff.). Davids größte Herrschersorge mußte es deshalb gewesen sein, einen Ort für Jahve zu finden, und zum Lohne dafür und weil er selbst Sion liebte und ewig dort bleiben wollte, hatte Jahve dem Hause Davids ewigen Bestand verheißen (132).

Noch mehr als dem messianischen Könige wurde unmittelbar Jahve selbst die zukünftige Weltherrschaft (93, 1; 96. 10; 97, 1; 99, 1) beigelegt. Er sollte in majestätischer Theophanie (97, 1 ff.) nach Sion kommen (96, 13; 98, 9) und hier sein Reich aufrichten.

Jahve der Richter vielmehr als Bußprediger, was passender der Dichter selbst thäte.

1) Ps. 74 geht wohl auf die Verwüstung des Tempels durch die Syrer. Auf כל מועדי אל V. 7 kann man sich hierfür aber nicht berufen, das heißt nicht „alle Synagogen Gottes", sondern „alle Feste Gottes". Übrigens ist der Text dort verderbt und schwer zu verbessern, denn *καταπαύσωμεν* (LXX Syr.) hat eine bedenkliche Ähnlichkeit mit *κατακαύσωμεν* (= שרפו).

2) Die messianische Auslegung von Ps. 2 erscheint mir als die einzig mögliche. Die Gründe, die ich dafür habe, möchte ich gelegentlich in einem weiteren Zusammenhange entwickeln.

Das ist der Gegenstand von Ps. 96—99, die teils in der vergangenen Geschichte, teils aber auch wohl in einem neulichen Ereignis ein Angeld auf die baldige und völlige Durchführung der göttlichen Weltherrschaft sehen.[1]) Jerusalem wird die Mutterstadt aller Völker (87). Dann sollten alle Völker ihn hier anbeten (68, 29 ff.; 86, 9; 96, 7 ff.), nicht nur weil er sie mit Gewalt dazu zwingt (66, 3 f.), sondern auch, weil sie aus Israels Glück auf die alleinige Gottheit des in Sion verehrten Gottes schließen (65, 3), weil er nicht nur Israel zu seinem Rechte verhilft (102, 16 ff.), sondern überall auf Erden Recht und Gerechtigkeit herstellt (93, 1; 96, 11). Zuletzt werden alle Völker dankbar anerkennen müssen, daß allein Jahves gerechtes Gericht der Welt festen Bestand giebt, und so wird Jahves Kommen nicht nur Beschämung und Schrecken, sondern auch die höchste Freude bei ihnen allen hervorrufen. Himmel und Erde und alle Kreatur jauchzt ihm dann entgegen (96, 7 ff.; 98, 4 ff.). Verlangend sieht man deshalb nach dem Zeitpunkt aus, wo Jahve von der Schar der Völker umringt auf seinen hohen Richterstuhl (auf dem Sion?) sich setzt (7, 8).[2]) Aber auch das große Freudenfest wird geschildert, das am Tage von Jahves Thronbesteigung auf dem Sion von allen Völkern gefeiert werden wird (47.)

Ich glaube, daß auch Ps. 47 nur von der zukünftigen Aufrichtung der Weltherrschaft Jahves gedeutet werden darf. Die Worte V. 6 klingen an 2 Sam. 6, 15 an, es handelt sich um

---

[1]) Es ist mir völlig unverständlich, wie Hupfeld in Ps. 97 den „gewöhnlichen Rückblick auf die große Theophanie auf dem Sinai, den Typus aller Theophanieen“ finden kann. Man vgl. dagegen V. 8. Wie Hupfeld selbst zugiebt, wird V. 1—3 die Erscheinung Jahves wie gegenwärtig geschildert. Das hätte ihn aber abhalten sollen, die Perfekta in V. 4 ff. als Präterita zu nehmen; vgl. dag. V. 10 und V. 7, wo Hupfeld השתחוו willkürlich als Impt. erklärt.

[2]) Die Aussprache שׁוּבָה ist zu verwerfen. Es wäre doch höchst befremdlich, wenn nur von dem Abzug Jahves nach gehaltenem Gericht die Rede wäre, nicht aber vom Gericht selbst, auf das dem Dichter doch alles ankommt (V. 9. 10). Man spreche also mit Isaaki שְׁבָה: „über ihnen setze dich auf hohen Stuhl“ (Prov. 9, 3. 14).

einen Einzug Jahves in den Tempel, da nimmt er seinen heiligen Stuhl ein, von dem aus er fortan alle Völker beherrscht [1]). Dabei steht ein sinnenfälliges Ereignis in Rede, die Fürsten der Völker sind um ihren Herrn versammelt, wie sonst bei der Thronbesteigung erklingt Jubelruf und Posaunenschall (2 Sam. 15, 10. 1 Kön. 1, 34. 2 Kön. 9, 13). Deshalb wäre an die Einweihung des zweiten Tempels, wie Ewald meinte, wohl unmöglich zu denken. Man hat daher meistens auch hier an die Rückkehr der Lade aus einem siegreichen Kriege gedacht, durch den die Weltherrschaft Jahves einigermaßen verwirklicht schien. Die Weltherrschaft Jahves ist hier aber als eine vollendete Thatsache dargestellt. Der Dichter fordert alle Völker auf, mit Händeklatschen und Jauchzen dem großen Könige zu huldigen (2 Kön. 11, 12. Ps. 98, 8). Das paßt nun aber nicht, wenn Jahve jetzt eben durch blutigen Krieg die Völker unterworfen hätte. Man kann es den letztern kaum zumuten, daß sie über eine ihnen jetzt eben zugestoßene Niederlage jubeln sollen. In Wahrheit handelt es sich aber um lauter zukünftige Dinge. Es ist willkürlich, wenn man die Imperfekta V. 4. 5 auf vergangene Thatsachen bezieht, auch die Unterwerfung der Heiden gehört erst der Zukunft an, und Israel ist noch nicht im Besitz seines (messianischen) Erbteils. Dagegen hat es keine Schwierigkeit, nach diesen Imperfektis die Perfekta V. 6. 9 f. auf die Zukunft zu beziehen, die für die Imagination des Dichters bereits Gegenwart ist. Ebenso ist es ja die Imagination des Dichters, die V. 1 schon jetzt alle Völker zur Huldigung auffordert. Er schildert jenen einzigartigen Tag, wo alle Welt in großer Feier dem Jahve huldigt, wo alle Könige sich auf dem Sion versammeln und alle Völker ihn als den alleinigen König begrüßen. Das ist der Tag, wo Jahve seinen Platz auf dem Sion einnimmt. Schon jetzt sollen alle Völker und vor allem Israel, das dazu nach V. 4. 5 ganz besondere Ursache hat, ihn als den wahren König preisen.

---

[1]) Von einer Rückkehr Jahves in den Himmel nach vollbrachter That auf Erden ist nicht die Rede. Riehm vgl. mit Recht 1 Kön. 1, 35. 40 und מעלים 2 Sam. a. a. O.



Die Gemeinde, die sich nach dem Exil in Judäa sammelte, wäre ohne den Tempel undenkbar gewesen. Durch den Bestand dieser Gemeinde und des Tempels war aber auch die Existenz der jüdischen Diaspora bedingt. Das war die Bürgschaft für die einstige Erfüllung der Zukunftshoffnungen, ohne die der Jude in der Diaspora zweifellos dem Heidentum verfallen wäre, das gewährleistete ihm die Realität und Macht des Gottes, der ihm auch in fernen heidnischen Landen durchhelfen sollte [1]). Das Gebet nach Jerusalem und für Jerusalem war lange Zeit das stärkste Band, das die über die ganze Welt zerstreute Judenschaft zusammenhielt. Das Heil Jerusalems zu sehen alle Tage des Lebens, das war im Grunde doch das Höchste, was man sich wünschen konnte (128, 5). Wie zuckte es in allen jüdischen Herzen, wenn aus Judäa schlimme Nachrichten kamen! Immer noch schien Jahves Zorn kein Ende zu nehmen, von neuem empfand ein jeder aufs tiefste die Schuld der Väter und die eigene (Neh. 1). Sion war eben für jeden Einzelnen das höchste Gut. Daher auch die Sehnsucht und das einzigartige Heimweh, das den Juden in der Fremde nach der heiligen Stadt hinzog (137, 5), das alljährlich viele Pilger aus aller Heiden Ländern nach Jerusalem führte.

Wie einem solchen Glücklichen zu Mute war, der nach langer Reise endlich die heilige Stadt betreten hatte, ist uns aus mehreren Psalmen bekannt. Unfaßlich erschien ihm sein Glück, und doch war es so: mit diesen seinen Füßen hatte er in den Thoren der heiligen Stadt gestanden. Da lag Jerusalem vor ihm, es war einmal zerstört, aber nun längst wiederhergestellt, dichtgedrängt stand Haus an Haus. Er dachte daran, wie einst in der Königszeit das ganze Volk der zwölf Stämme hier zum Feste zusammengekommen war [2]). Er dachte an das Haus Davids, das hier einst geherrscht und Recht gesprochen hatte, wie jetzt die Könige der Heiden. Und diese Erinnerung war für ihn nicht nur schmerzlich, nein, stolz hob sich dabei sein Herz. Vor allen Dingen aber fühlte

---

[1]) Vgl. noch Apoc. Bar. 80, 7.

[2]) עדות לישראל = nach einem damals für Israel gültigen Gesetze, das jetzt durch die Thatsachen abrogiert ist.

er sich hier eng verbunden mit allen seinen Brüdern weit und breit in der Welt. Mit ihnen allen schloß er sich in Gedanken fest zusammen, im Gebet für Jerusalem und für alle, die es liebten: „Es sei Friede in deinem Zwinger und Ruhe in deinen Palästen!“ So betete er um seiner Glaubensgenossen willen, die ja nichts Kostbareres besaßen als die heilige Stadt, und so betete er um des Tempels willen, dessen Würde und Heiligkeit ihm so teuer war. Es ist eine ebenso schlichte wie lebendige Empfindung, die sich im 122. Psalm ausspricht, nicht viel anders ist es im 48. Psalm, obwohl sich hier ein erhabnerer Ton einmischt. Das nachexilische Jerusalem war bis auf die Makkabäer kaum eine glänzende Stadt zu nennen, aber der Begeisterung des Pilgers erschien sie doch überaus herrlich (vgl. 50, 1). Jerusalem war doch die einzig wahre Königsstadt, in Sanherib war einst alle Macht der Welt an ihr zuschanden geworden. Jetzt stand sie da in stolzer Ruhe: „Gott ist in ihren Palästen, ein bewährter Hort.“ Deshalb kann keine Enttäuschung in dem Pilger aufkommen: „Wie wir's gehört haben, so haben wir's gesehen, in der Stadt Jahves Sebaoth, in der Stadt unseres Gottes, Gott schützt sie auf ewig.“ Im Tempel hat der Pilger diese Güte Jahves gelobt, im Verein mit Juden aus aller Welt hat er sich über die Herrlichkeit seines Gottes gefreut. Jahves Name wird in der ganzen Welt gepriesen, namentlich dafür, daß seine Gerechtigkeit die heilige Stadt nicht verläßt. Ehe sich der Pilger aber zur Heimkehr wendet, umkreist er noch einmal die heilige Stadt, er zählt ihre Türme, er mustert ihre Mauer und durchforscht ihre Paläste, um seinen Kindern daheim davon erzählen zu können. Denn für ihn selbst strahlt dies alles im herrlichsten Lichte: „Da ist Jahve, unser Gott, immer und ewig, er wird uns leiten“ [1]).

---

[1]) Betreffs des 48. Psalms hat meines Erachtens Duhm („Theol. der Proph.“, S. 266) das Richtige gesehen. Wenn es V. 13 heißt: „Gehet um Sion und umkreiset es, zählt seine Türme, mustert seinen Wall, durchforscht seine Paläste, damit ihr davon erzählet dem künftigen Geschlecht“ —, so hätte das im Munde eines Palästinensers doch nur Sinn, wenn die Stadt eine wirkliche Belagerung durchgemacht hätte, und mit Mauerbrechern, Brandpfeilen und Ballisten angegriffen wäre. Auch dann wäre der Ausdruck sehr befremd-

Auch Ps. 84 handelt von der Wallfahrt nach Jerusalem. Es war eine weite und beschwerliche Reise, aber die Wüste erschien dem Reisenden wie ein wasserreicher Garten, statt abzunehmen, wuchsen seine Kräfte, je näher er zu dem Ziele seines Verlangens kam. Leider ist aus dem stark entstellten Texte nicht zu ersehen, ob der Dichter selbst ein Pilger ist, oder ob er, außerstande, selbst die Fahrt zu unternehmen, sich dieselbe in der Phantasie ausmalt. Das erstere ist mir wahrscheinlicher. Man muß dann wohl annehmen, daß der Verfasser der V. 11 ausgesprochenen Empfindung auch Folge gegeben, d. h. eine sichere Existenz im heidnischen Lande mit einer unsicheren in Jerusalem vertauscht hat. Er ist dann auch wohl selbst jener Sperling (V. 4). Auch Ps. 61. 63 gehören wohl hierher, die aber ebenfalls die ihnen zugrunde liegende Situation nicht deutlich erkennen lassen.

Am lebendigsten tritt uns endlich die Beziehung des einzelnen Frommen zum Tempel im 42. und 43. Psalm entgegen, der in gewisser Hinsicht das schönste Lied im Psalter ist. Der Dichter ist aus dem heiligen Lande in die Heidenwelt verschlagen und wird dort durch den Zwang äußerer Verhältnisse, vielleicht als Gefangener oder Sklave, festgehalten. Da denkt er mit der heißesten Sehnsucht an die Heimat, an das Land der Hermonberge und des Jordan [1]), im Grunde aber allein an den Tempel, die Wohnung des lebendigen Gottes. Wann wird er wieder heimkehren und

---

lich. Aber zu einer Belagerung ist es nach V. 5—7 nicht gekommen. Überhaupt versteht man das Lied am besten im Munde eines fernher gekommenen Pilgers. Daß übrigens V. 5—7 wenigstens u. a. auch an Sanherib gedacht wird, ist sehr wahrscheinlich, aber die Zeit Sanheribs lag für den Dichter vermutlich weit dahinten.

[1]) Gewöhnlich versteht man unter מארץ ירדן וחרמונים V. 7 den gegenwärtigen Aufenthalt des Dichters, aber eine Angabe darüber wird durchaus nicht erwartet. Vielmehr ist das Land des Jordan und der Hermonberge, wie Olshausen richtig urteilt, eine Bezeichnung des gesamten heiligen Landes, näher vielleicht Galiläas, unmöglich kann damit aber ein einzelner Winkel im Norden des Landes im Gegensatz zu Jerusalem bezeichnet sein. Das letztere möchte übrigens in מהר מצער stecken. מן steht temporal wie Hos. 2, 10. So stimmen auch allein die beiden Svershälften zu einander: in meinem gegenwärtigen Elend denke ich an mein früheres Glück.

Jahves Angesicht schauen dürfen! Sonst hatte er wohl als Sänger die fröhliche Festkarawane zum heiligen Berge geleitet, und nun war er weit draußen in der gottlosen Welt und in der denkbar furchtbarsten Lage. Statt der jubelnden Glaubensgenossen von ehedem umgiebt ihn die höhnende Rotte der Heiden, deren Spott gegenüber er wehrlos ist, ja der ihn im innersten Herzen trifft. Jahve, denkt er, ist seines Angesichtes Heil und sein Gott, d. h. sein persönlicher Gott, auf den jeder einzelne Fromme ein Anrecht hat, und auf dessen Hilfe er für sich zuversichtlich hoffen darf. Dieser sein Gott sollte ihn auch mitten in der Heidenwelt beschützen und ihn gar befreien und zu seinem Heiligtum bringen. Das ist's, was den lauten Spott der Heiden hervorruft. Sie verhöhnen seinen Glauben an die alle Welt durchdringende Allmacht des kleinen Judengottes. Sie würden es vielleicht zugeben, daß Jahve im nächsten Bereich seines Tempels etwas vermöge, aber die unerhörte Prätension des Juden, daß sein Gott auch inmitten der Heidenwelt jedes Glied seines Volkes schützen könne und müsse, erscheint ihnen lächerlich und übrigens durch die Thatsachen widerlegt. Sie brauchen ja nur auf die erbärmliche Lage des Juden hinzuweisen und fragen höhnisch: wo ist nun dein Gott? Der Dichter teilt diese heidnische Denkweise nicht, für ihn ist die überall hin reichende Macht seines Gottes ein Postulat seines Glaubens. Jahve kann ihn retten und soll ihn retten, gegenwärtig hat er ihn nur für einen Augenblick verlassen und verstoßen. Aber in gewissem Maße steckt jene Denkweise, daß Jahve nur in seinem Lande etwas vermöge, auch ihm in den Gliedern. Die Frage der Heiden: „wo ist nun dein Gott" geht ihm durch Mark und Bein. Wirklich scheint ja seine Not die Ohnmacht seines Gottes zu beweisen. Das volle Gefühl des göttlichen Schutzes hätte er doch nur in der Nähe des Tempels, deshalb verlangt ihn auch so nach der Heimat. Das ist der Hintergrund der Worte: „Was bist du so gebeugt meine Seele und tobst in mir so sehr!" Aber in dieser Not verzweifelt er nicht. Es mag ja sein, daß die Macht Jahves sich hier im heidnischen Lande nicht so unmittelbar äußert, wie in der Nähe des Tempels, aber helfen kann Jahve doch. Der mächtigste König herrscht zunächst auch

nur in seinem eigenen Lande, wenn aber einer seiner Unterthanen in Feindes Hand fällt, dann kann er seine Truppen senden, damit die ihn heimholen. So drückt er seine Hoffnung aus: „Entsende dein Licht und deine Treue, die sollen mich geleiten und mich bringen zu deinem h. Berge und zu deinen Wohnungen, daß ich komme zum Altar Jahves, zum Gott meiner Jubelfreude und dich lobe auf der Harfe, Jahve mein Gott.“ Die Situation, in der sich der einzelne Jude der heidnischen Welt gegenüber befand, tritt uns wohl nirgendwo so lebendig entgegen wie hier. Ebenso aber auch die Kraft des Glaubens, mit der er für sich in der höchsten Not das Unerhörte mit Kühnheit forderte [1]).

Wieviel der Tempel zur Verlebendigung und Individualisierung der Religion beitrug, zeigt der Psalter fast auf jedem Blatt. Ohne ihn würde die jüdische Frömmigkeit ihre charakteristischsten und lebensvollsten Züge entbehrt haben, ohne ihn hätte die Gottheit der Gemeinde wie dem Einzelnen fern gestanden und anderseits fand die Lebendigkeit, mit der die Gemeinde und der Einzelne ihr Verhältnis zu Gott auffaßten, in der Beziehung desselben auf den Tempel ihren Ausdruck. Umgekehrt kam dies dem Charakter des Tempels zugute. Für die Besseren war der im Tempel gegenwärtige Gott kein anderer als der Gott Israels überhaupt, was ja an sich keineswegs selbstverständlich war. Der heidnische Sinn der göttlichen Gegenwart war zu einem sakramentalen geworden, der Tempel als die Stätte der geschichtlichen Offenbarung Gottes [2]) und seiner Gnadengegenwart in Israel bedeutete nicht nur Israels ewige Erwählung, sondern auch den vollen Ernst, den das Verhältnis von Gott und Volk zu einander hatte. Die ursprünglich heidnische Form hatte einen so reichen Inhalt ge-

---

[1]) Vielleicht hat den Dichter seine zuversichtliche Hoffnung nicht betrogen. Die Erhaltung seines Liedes spricht dafür, daß er wirklich in die Heimat zurückkehrte.

[2]) Vgl. auch Sir. 24, 10; 36, 18. 19.

wonnen, daß der Jude schließlich auch für den gegenwärtigen Weltlauf auf sie verzichten konnte.

Es ist beachtenswert, daß das Ansehen des zweiten Tempels schon in den letzten Jahrhunderten vor seiner Zerstörung bei manchen gesunken war. Ein über das andere Mal war er von den Heiden entweiht, geplündert und verwüstet. Von einer Tempelplünderung durch die Nachbarvölker redet das nachexilische Buch Joel (4, 5), im 4. Jahrhundert betrat der persische Feldherr Bagoses den Tempel (Jos., Altt. XI, 7, 1), 200 Jahre später erfolgte die Katastrophe unter Antiochus Epiphanes, im Jahre 63 nahm Pompejus das Heiligtum mit Gewalt und ging in das Allerheiligste, bald darauf plünderte Crassus den Tempel. Immer wieder war es ein quälendes Problem, weshalb Gott das dulde. Die Sünde des Volkes reichte zuletzt doch kaum zur Erklärung aus, da Gott damit ja sich selbst vor den Augen der Welt entheiligte. Ungeheuer war die Niedergeschlagenheit, als Antiochus den Götzenaltar im Tempel errichtet hatte. Freilich wurde durch diese Ereignisse anderseits der Fanatismus der Menge aufs furchtbarste gesteigert. Schon als jener Menelaus sich an den Tempelschätzen vergriff, brach eine blutige Empörung aus, und das Verlangen, den Tempel wiederherzustellen, war gewiß die stärkste Triebfeder des makkabäischen Aufstandes. Triumphierend konstatierte man späterhin im Untergang Antiochus' IV. und des Pompejus das Gottesgericht, die Rechtfertigung des Heiligtums und damit die Rechtfertigung der Gemeinde und den Erweis der Wahrheit des Glaubens (Ps. Sal. 2, 30 ff.). An Matth. 26, 61. Apg. 6, 13 ff.; 21, 28 ff. braucht kaum erinnert zu werden, die Entweihung des Heiligtums blieb aber auch späterhin typisch für die äußerste Gottlosigkeit der Heidenwelt (2 Thess. 2, 4. Offenb. 13, 6 vgl. Offenb. 11, 1. 2). Überhaupt war der Glaube an die Unzerstörbarkeit des Tempels bei der Masse unerschütterlich (Jos., Altt. XIV, 16, 2), auf ihm beruhte die Kraft des großen Krieges gegen Rom (vgl. auch Jüd. Kr. VI, 5, 2 ff.). Die Vorstellungen der älteren Zeit von der Heiligkeit des Ortes wurden noch überboten. Vom Anfang der Welt her hatte Gott diese Stätte sich bereitet (Ass. Mos. 1, 17 vgl. 4 Esra 6, 4), die Gott-

losigkeit Israels war die Ursache, daß der von Mose gebotene Tempelbau erst unter Salomo zustande kam (Jos. Altt. VII, 14, 2 vgl. 4 Esra 10, 45. 46). Josephus lehnt eine sinnliche Denkweise über die göttliche Gegenwart im Tempel ab, behauptet aber die Thatsächlichkeit derselben (Altt. VIII, 4, 1. 2). Beachtenswert sind auch die Äußerungen des Psalt. Sal. über die zukünftige Heiligkeit Jerusalems (17, 25 ff.) [1]).

Aber bei vielen und schon früh kam doch die Überzeugung auf, daß der gegenwärtige Tempel nicht der wahre sei, daß Gott sein Volk noch einmal verlassen könne (Psalt. Sal. 7, 1 ff.). Nach dem Buch Henoch hatte Gott den ersten Tempel schon lange vor seiner Zerstörung verlassen (89, 56. 67), im zweiten ist er nicht gegenwärtig und das jetzige Heiligtum muß in Zukunft einem anderen und besseren den Platz räumen [2]). Dahin führte einmal die immer wiederholte Profanierung des Heiligtums und die immer neue Not der bei ihm wohnenden Gemeinde. Der Gegensatz zwischen der zukünftigen Herrlichkeit und dem gegenwärtigen Elend Jerusalems war ja ungeheuer. Wenn man überhaupt die Gegenwart Jahves im eigentlichen Sinne erst von der Zukunft erwartete, dann lag es doch sehr nahe, unter diesen Umständen auch das jetzige Heiligtum nur für ein provisorisches zu halten. Der gut makkabäisch gesinnte Verfasser des Buches Henoch hält den Tempel vermutlich wegen seiner Entweihung durch die Syrer für dauernd profaniert. Nach seiner Erwartung wird Gott zuletzt mit ihm verfahren, wie Judas mit dem geschändeten Brandopferaltar verfuhr, er wird ihn fortschaffen (90, 28) und durch einen neuen ersetzen. Überhaupt sind nach ihm alle Opfer des zweiten Tempels unrein (89, 73), was allerdings wohl nur ein Ausdruck dafür ist, daß Gott an der neuen Gemeinde noch kein rechtes Gefallen habe, wie das bisherige Ausbleiben der messianischen Zeit lehrte. [3]) Dazu kam nun die

---

1) Sonst vgl. Sir. 47, 13; 49, 12. Tob. 13, 10 ff. Lib. Jub. c. 1 Ew., Jahrbb. II, 238), c. 4 (II, 241), c. 7 (II, 247), c. 22 (III, 21), c. 25 (III, 28), c. 30 (III, 37 f.), sowie das 3. Buch der Sibyllinen passim.

2) Vgl. Tob. 14, 5. Sibyll. 3, 290 vgl. Apoc. Bar. 4.

3) Man vgl. Lib. Jub. c. 30 (Ew., Jahrbb. III, 37/38).

Gottlosigkeit der vormakkabäischen Hohenpriester und dann der makkabäischen selbst. Durch ihre irreligiöse und ungesetzliche Haltung befleckten die Makkabäer das Heiligtum, so daß Gott an den Opfern Israels kein Gefallen hatte und den Tempel in die Hände des Pompejus gab (Ps. Sal. 1, 8; 2, 1 ff.; 8, 13. 26). Obendrein hatten diese gegen das Gesetz die Würde inne (1 Macc. 14, 41. Ps. Sal. 8, 12; 17, 6).[1] Gerade der letztere Umstand hat vielleicht der Heiligkeit des Tempels am stärksten Abbruch gethan. Die Hohenpriester Jason und Menelaus waren die eigentlichen Urheber der Tempelschändung durch die Syrer und als nach ungeheuern Anstrengungen die Reinheit des Tempels wiederhergestellt war, machte der legitime (?) Hohepriester Alcimus sich durch seine Handlungsweise so unmöglich, daß das ungesetzliche Hohepriestertum der Makkabäer aufkommen konnte. Natürlich schloß die oben erwähnte Meinung des Buches Henoch nicht aus, daß man eben doch, weil das Gesetz es forderte, in diesem Tempel den Gottesdienst übte. So hat die große Mehrheit denn auch gehandelt. Es kam aber darauf an, wie ernst man es mit der thatsächlichen Entweihung des Tempels und namentlich mit der Ungesetzlichkeit des makkabäischen Hohepriestertums nahm. Wie lebhaft die letztere vielfach empfunden wurde, ist aus der Thatsache deutlich, daß Onias, der Sohn des in Antiochia ermordeten Onias III., als der eigentlich gesetzliche Erbe des Hohenpriestertums gegen das oberste Grundgesetz der jüdischen Gemeinde in Leontopolis einen zweiten Tempel bauen konnte, der nicht nur in Ägypten sondern, wenn auch in beschränktem Maße, sogar in Palästina anerkannt wurde. (vgl. Schür. Zeitgesch. 637 und dag. Jos. Altt. XIII, 3, 2). Die Pharisäer machten freilich dem Johannes Hyrkanus zunächst nicht deswegen Opposition, weil er seiner Abstammung nach zum Hohenpriestertum nicht berechtigt sei. Sie empfanden vielmehr die Unvereinbarkeit der weltlichen Herrschaft mit der hohenpriesterlichen Würde und da bot jener Mangel der Makkabäer ihnen einen

[1] Vgl. auch Ass. Mos. 5, 14. 15. An letzterer Stelle fließen dem Verfasser wohl die vormakkabäischen und makkabäischen Hohenpriester in einander

quemen Angriffspunkt. Nahm man es aber wirklich ernst mit der Ungesetzlichkeit des makkabäischen Hohenpriestertums (und das Hohepriestertum bedeutete genug, um sehr ernst genommen zu werden), dann stand man allerdings vor der Alternative, entweder ungesetzlich zu opfern oder gar nicht zu opfern und jeden Anlaß zum Opfer möglichst zu vermeiden. So hielten es die Essener. Im allgemeinen hat Lucius (der Essenismus) meines Erachtens die Entstehung des Essenismus richtig erklärt. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls bedeutet die Thatsache, daß die Essener nicht opferten und sich beim Gebet, wenigstens des Morgens, der Sonne zuwendeten, daß das Ansehen des damaligen Tempels bei ihnen sehr gesunken war, wenn sie vielleicht auch in den Tempel gingen und selbst Geschenke dahin sandten.

Inzwischen war der Tempel längst nicht mehr der einzige, oder auch nur der wichtigste Grundpfeiler des Judentums. Das war vielmehr die heilige Schrift d. h. Gesetz und Propheten, Synagoge und Schriftgelehrsamkeit. In dem geschriebenen Worte Gottes hatte man eine höhere und bessere Garantie für die Wahrheit des Glaubens gefunden, als der Tempel und der Berg Sion sie auf die Dauer bieten konnten. Längst war die Synagoge von größerer Bedeutung als der Tempel und deshalb auch die Schriftgelehrten mächtiger als die Priester. Die Existenz des Judentums wurde durch den Fall des Tempels denn auch nicht in Frage gestellt. [1]) Die Erfüllung der messianischen Hoffnung wurde dadurch weit in die Ferne gerückt und damit das Zelotentum gedämpft, das Judentum verlor den letzten Rest von politischem Charakter und wurde völlig zur religiösen Sekte (Apoc. Bar. 85, 3). Nur für die ferne Zukunft behielt der Gedanke an den Tempel und an Jerusalem seine Bedeutung, die jüdische Zukunftshoffnung kann ihn niemals entbehren. Dennoch war der Fall des Tempels für das Judentum im höchsten Maße verhängnisvoll. Am Tempel hing

1) Auffallend kühl wird 2 Makk. 5, 19 betr. der Entweihung des Tempels durch die Syrer gesagt: „ἀλλ᾽ οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο“. Vgl. überhaupt dort V. 17—20 und dagegen Apoc. Bar. 14, 7.

der Bestand der Zentral-Gemeinde und die Geschicke des Tempels und der heiligen Stadt waren recht eigentlich das bewegende Prinzip des jüdischen Geisteslebens gewesen, ganz abgesehn von der Bedeutung, die die Nähe Gottes an und für sich hatte. Überhaupt regte sich im Judentum neben dem Gesetz, der Schule und der Schriftgelehrsamkeit noch ein Strom von anderen Leben weckenden Kräften positiver und negativer Art, so lange der Tempel und die heilige Stadt bestanden. Der Bestand der beiden letzteren ermöglichte trotz der Gesetzesherrschaft das Dasein von verschiedenartigen Gegensätzen religiöser und politischer, individueller und allgemeiner Natur. Das hatte mit dem Fall Jerusalems ein Ende. Nur die Schule und was ihre starren Formen in sich faßten, blieb übrig. Sie hielt freilich den Rest des Volkes aufs festeste zusammen, ihre Alleinherrschaft schloß aber auch die innere Entwicklungsgeschichte des Judentums in allem Wesentlichen für immer ab. Thatsächlich war dem letzteren mit dem Untergang des Tempels das Urteil gesprochen. Eine ganz andere und gegenteilige Bedeutung hatte dies Ereignis für das junge Christentum. Seine Beziehungen zum Judentum wurden wesentlich wohl dadurch abgebrochen, daß jetzt nur noch die Schüler der Schriftgelehrten Juden sein konnten. Wer aber die Wurzeln des Christentums in der jüdischen Religion und Frömmigkeit verfolgt, wird nicht den Wert vergessen dürfen, den der Tempel für die Entwickelung der letzteren hatte.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Der platonische und neutestamentliche Begriff der ὁσιότης.

Vom

Divisionspfarrer F. Meinke.

Schleiermacher legt dem Christentum eine „sprachumbildende Kraft“ bei. Und mit Recht. „Indem eine so allseitig ausgebildete und gebrauchte Sprache wie die griechische“, sagt Cremer in der Vorrede seines biblisch-theologischen Wörterbuches [1]), „Organ des Geistes Christi wurde, konnte es nicht fehlen, daß, soweit das Christentum alle Ahnungen der Wahrheit erfüllt, die Ausdrücke dieser Sprache neuen Gehalt, die vielleicht schon durch Mißbrauch der Sprache in der Gewöhnung des täglichen Lebens abgenutzten und abgegriffenen Bezeichnungen neues Gewicht und neues Gepräge, neue Energie erhielten.“ Diese Wahrheit bestätigt auch Rothe in einer Stelle „zur Dogmatik“ (S. 238). „Man kann“, so citiert Cremer, „mit gutem Fug von einer Sprache des heiligen Geistes reden. Denn es liegt in der Bibel offen vor unseren Augen, wie der in der Offenbarung wirksame göttliche Geist jedesmal aus der Sprache desjenigen Volkskreises, welcher den Schauplatz jener ausmacht, sich eine ganz eigentümliche religiöse Mundart gebildet hat, indem er die sprachlichen Elemente, die er vorfand, ebenso wie die schon vorhandenen Begriffe zu einer

---

[1]) 3. Aufl. 1883, S. V.

ihm eigentümlich angemessenen Gestalt umformte. Am evidentesten veranschaulicht das Griechische des Neuen Testamentes diesen Vorgang."

Wie die alten Basiliken ihre ehrwürdigen Räume zu gottesdienstlichen Zwecken hergeben und dabei selbst eine Veränderung erleiden mußten, so mußte also auch die griechische Sprache ihre Begriffe der Religion Jesu Christi leihen, und zu beobachten, wie dieselben durch das Christentum mit neuem Inhalt erfüllt worden sind, ist von hohem Interesse. Ein solches Interesse kann aber nur entstehen und rege gehalten werden, wenn die Forschung auf ein genau abgegrenztes Gebiet sich begiebt. So gedenke ich denn, auch in dieser kleinen Untersuchung auf die Erörterung nur eines einzelnen Begriffes, auf den der *ὁσιότης* näher einzugehen. Wie wird dieser Begriff von Plato definiert, und wie gestaltet er sich in dem neutestamentlichen Sprachgebrauch? Diese Fragen möchte ich zu beantworten versuchen.

In seinem Euthyphro stellt Plato den Begriff des *ὅσιον* fest. Es ist also zunächst unsere Aufgabe, den Inhalt dieses Dialoges genau anzugeben.

Sokrates trifft mit Euthyphro an der *στοὰ βασιλική* zusammen. Es nimmt den Euthyphro wunder, daß er den Sokrates, der sonst beim Lykeion, einem Gymnasium am Hügel Lykabettos, seine philosophischen Betrachtungen anzustellen pflegte, an diesem Orte findet. Sokrates enthält dem neugierig Fragenden nicht vor, daß er sich gegen eine Anklageschrift, die Meletos gegen ihn eingereicht, zu verteidigen habe. Meletos wolle ihn nämlich deshalb zur Rechenschaft ziehen, weil er neue Lehren über die Götter aufstelle und auf diese Weise die Jugend verderbe. So wie ein Landmann zuerst für die jungen Bäume Sorge trage, so lasse sich auch Meletos das Wohl der Jünglinge am Herzen liegen und erwerbe sich große Verdienste um den Staat. Euthyphro spricht sein Bedauern darüber aus, daß Meletos durch diese so verkehrte Maßregel den Staat vom Kern aus zugrunde richte. Er werde aber selbst, fährt er fort, von seinen Mitbürgern nicht richtig beurteilt. Wenn er in der Volksversammlung etwas über Religion rede, so verlache man ihn wie einen Unsinnigen. So habe er

auch jetzt einen Prozeß zu führen, und zwar trete er als Kläger gegen den eigenen Vater auf, der einen seiner Sklaven durch Fahrlässigkeit getötet habe. Der Sklave nämlich habe im Trunk einen seiner Mitknechte erschlagen, sei deshalb von dem Vater in eine Grube geworfen und dort, ehe man über ihn beim Exegeten sich Rat holen konnte, vor Hunger und Kälte umgekommen. „Die Menge freilich sieht es nicht ein", fährt er mit stolzem Rechtsbewußtsein fort, „daß ich mit Recht deshalb den Vater anklage; sie weiß ja nicht, wie es sich mit dem ὅσιον und ἀνόσιον verhält. Ich selbst aber besitze hierüber ein gründliches Wissen, da ich mich sonst gar nicht von derselben unterscheiden würde." — „So könnte ich also dein Schüler werden", entgegnet Sokrates, „und infolge dessen dich beim Meletos als denjenigen hinstellen, der die älteren Leute verdirbt."

„So fange denn deine Unterweisung damit an", fährt Sokrates fort, „daß du mir auseinandersetzest, was das Fromme (ὅσιον) und das Unfromme (ἀνόσιον) ist. „Nun", lautet Euthyphros Antwort, „fromm ist z. B. das, was ich jetzt thue, einen Verbrecher ohne Ansehen der Person anzuklagen. So legte ja Zeus seinen eigenen Vater, weil er die Kinder ohne gerechten Grund verschlungen hatte, in Fesseln; Kronos wiederum entmannte seinen Vater wegen eines Verbrechens." „Du meinst also", entgegnete Sokrates, „daß Streit zwischen den Göttern besteht, wie dies besonders auf dem πέπλος, der auf dem Fest der Panathenäen auf die Akropolis gebracht wird, besonders schön dargestellt wird." Er bricht jedoch hiervon ab, kehrt zu seiner Frage über das ὅσιον zurück und hält ihm vor, daß es doch auch noch andere fromme Handlungen gebe außer der, welche er bei der Anklage gegen seinen Vater zu begehen denke; die obige Erklärung sei also zu speziell gehalten. Da giebt nun Euthyphro die Erklärung: „ὅσιον ist gleich θεοφιλές, ἀνόσιον gleich θεομισές". Sogleich geht Sokrates auf diese Erklärung näher ein. Ein Streit oder eine Meinungsverschiedenheit, so führt er aus, könne nicht bei objektiven Gegenständen — bei diesen könne man das Richtige ja bald ermitteln — sondern nur bei subjektiven Anschauungen stattfinden. So bei den

Menschen, so bei den Göttern. Da nun die Götter unter sich in Streit lebten, so müßten sie notwendigerweise auch über die einzelnen Handlungen der Menschen verschiedener Meinung sein, und es könne Euthyphro bei dem Prozeß gegen seinen Vater dem Zeus zwar gefällig, dem Kronos und Uranos dagegen widerwärtig, dem Hephästos angenehm, der Here aber verhaßt sein. Es wäre schließlich *θεοφιλές* gleich *θεομισές*. Euthyphro wirft ein, daß seine Handlung gewiß von allen Göttern gebilligt werden würde; denn alle wären wohl damit einverstanden, daß der Schuldige bestraft würde, denn in Rechtssachen stritten die Richter am meisten darüber, wer Unrecht gethan, was für ein Unrecht es sei und wann es geschehen. Sokrates verlangt, Euthyphro solle ihm ganz klar die Rechtlichkeit seines Verfahrens gegen den Vater vor Augen führen, und er werde ihn dann bis in Ewigkeit seiner Weisheit wegen preisen. Euthyphro entgegnet, es sei wohl schwer, dem Sokrates die Sache so klar zu machen, den Richtern aber wolle er sie bald zu Gemüte führen, wenn sie ihn nur anhören würden. — Sokrates bricht hier ab und nimmt den Faden des Gespräches wieder auf.

Da sich infolge ihrer Untersuchung ergeben, daß *θεοφιλές* gleich *θεομισές*, also auch *ὅσιον* gleich *ἀνόσιον* sein könne, so giebt er folgende schon richtigere Erklärung: *ὅσιον* ist, was alle Götter lieben, *ἀνόσιον*, was alle hassen. Um die Richtigkeit dieser Definition zu prüfen, faßt er den Begriff „Liebe" ins Auge. Er weist an konkreten Beispielen nach, daß das Geliebte, weil es geliebt wird, ein solches, also ein passiver Begriff ist. *θεοφιλές* ist also *τὰ ὑπὸ πάντων τῶν θεῶν φιλούμενον*. Es ergiebt sich demnach aus diesen Betrachtungen folgendes Resultat:

1. Es ist etwas *ὅσιον*,
2. *διὰ τοῦτο φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν*,
3. *διὰ τοῦτο θεοφιλὲς ὀνομάζεται*.

Es verhält sich also das *ὅσιον* zum *θεοφιλές* wie der Grund zur Folge; also können *ὅσιον* und *θεοφιλές* nicht identisch sein [1]).

[1]) Susemihl („Die genetische Entwickelung d. platonischen Philosophie"

Bis dahin geht der erste Teil der Untersuchung, in dem nur die Widersprüche der gewöhnlichen Religionsansichten aufgedeckt werden. Es folgt der Teil des Dialogs, den wir mit Susemihl den methodischen nennen können. „Sokrates giebt nämlich zunächst eine methodische Anweisung zur Unterscheidung höherer und niederer Begriffe und ordnet danach die Frömmigkeit dem Oberbegriffe der Gerechtigkeit unter.“ Doch folgen wir nach dieser kurzen Abschweifung wie bisher genau dem Gange der Untersuchung.

Euthyphro ist in der größten Verlegenheit; er weiß nicht mehr, zu welcher Definition er noch seine Zuflucht nehmen soll. Da giebt denn Sokrates, wie es ja bei jeder Definition geschehen muß, zunächst den weiteren Begriff des ὅσιον, das δίκαιον an. Jedes ὅσιον ist ein δίκαιον, aber nicht jedes δίκαιον ein ὅσιον; das ὅσιον ist vielmehr ein Teil vom δίκαιον. Dies weist er nach 1) indem er die Unrichtigkeit der Behauptung des Stasinos zeigt, der in seinen Cyprien, einem der Ilias ähnlichen Epos, folgendes aussagt: „ἵνα γὰρ δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς“. Er beweist dem Euthyphro, daß δέος und αἰδώς nicht identisch sind, daß vielmehr der eine Begriff der weitere, der andere der engere ist. 2) indem er darthut, daß da stets eine Zahl sei, wo ein Ungerades (περιττόν), daß aber nicht immer ein Ungerades sei, wo eine Zahl ist.

Mit Hilfe dieser Erörterungen lockt er aus dem Euthyphro folgende Erklärung heraus: ὅσιον ist dasjenige δίκαιον, welches sich auf die Behandlung der Götter (θεραπεία τῶν θεῶν) bezieht. — Sokrates will nun über den Begriff der θεραπεία näher unterrichtet sein. Er zählt daher mehreres auf, aus dem ersichtlich ist, daß durch die θεραπεία

---

sagt bei seiner Inhaltsangabe des Euthyphro inbetreff dieser Stelle (S. 115): „Aber auch angenommen, das Fromme sei das von allen Göttern Geliebte, so ist doch bei dieser Erklärung Grund und Folge verwechselt: nicht weil es von den Göttern geliebt wird, ist es fromm, sondern weil es fromm ist, wird es auch von den Göttern geliebt. Nicht der Begriff, sondern ein Accidenz desselben ist somit gegeben.“

ein Gegenstand besser gemacht wird. So die Pflege der Hunde, durch welche die Hunde besser werden, die der Rinder, durch welche sie in besseren Zustand gesetzt werden. In diesem Sinne kann natürlich *θεραπεία* nicht gefaßt werden, da die Götter durch das *ὅσιον* nicht besser gemacht würden. Dies leuchtet dem Euthyphro ein, und er erwidert, die Therapie müsse derart sein, wie sie Sklaven gegen ihren Herrn beweisen. Es ist also *θεραπεία* gleich *ὑπηρετική*. Da nun die Bedienung, welche man als Untergeordneter dem Arzte leistet, die Beförderung der Gesundheit bezweckt, die den Schiffsbauern geleistete die Erbauung eines Schiffes, die dem Baumeister erwiesene die eines Hauses, so muß, fährt Sokrates fort, der den Göttern gewidmete Dienst auch irgendeinen Zweck haben. Euthyphro dehnt die Antwort jetzt ins Allgemeine aus. „Die Götter", sagt er, „bewirken vieles Schöne." Sokrates zwingt aber den Euthyphro weiter, indem er ihm die Hauptwirksamkeit der Feldherren und Landleute vorführt, folgende Erklärung abzugeben: „Das *ὅσιον* besteht darin, daß man durch Gebete und Opfer den Göttern Wohlgefälliges zu reden und zu thun weiß, und daß dergleichen Verrichtungen sowohl den Häusern einzelner als auch dem ganzen Staate zum Heil gereichen." Mit dieser Erklärung verwirft er alle früheren Erklärungen des *ὅσιον* und betrachtet es von einem ganz neuen Standpunkte aus. Er betrachtet es als eine Wissenschaft des Opferns und Betens: *ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δώσεως θεοῖς ἡ ὁσιότης εἴη ἐκ τοῦδε τοῦ λόγου*.

Es sei gestattet, an dieser Stelle zur näheren Erläuterung des Gedankenganges die Bemerkungen Susemihls [1]) über diesen Abschnitt des Dialogs einzuschalten. Der berühmte Kommentator des Plato knüpft an die Worte des Euthyphro: „die Götter bewirken vieles Schöne" an und legt ihnen wohl eine größere Bedeutung unter, als sie dem Zusammenhange nach haben sollen. „Offenbar soll die Bemerkung", sagt er, „daß auch jede einzelne göttliche Thätigkeit vieles Schöne wirkt, ein Fingerzeig sein, auch hier die Kategorie des Allgemeinen und Besonderen anzuwenden,

---

1) a. a. O., S. 115.

nämlich in der göttlichen Thätigkeit den gemeinsamen Zusammenhalt der menschlichen, und als ihr Werk nicht die Schönheit des Einzelnen, sondern die des Weltganzen, der physischen und besonders der sittlichen Welt in ihrer harmonischen Ordnung zu erkennen. An ihr soll der Mensch Mitarbeiter, Selbstveredelung und Menschenbildung mithin der höchste Gottesdienst sein. Nämlich nichts anderes als eben jene Mitarbeiterschaft ist, in einen Mittelpunkt zusammengefaßt, die Gabe, welche die Götter verlangen; und der Beistand, welchen sie dem Menschen zu diesem Ziele gewähren, ist das, was er von ihnen begehren muß, weil ihn eben dies der höchsten sittlichen Güter teilhaftig macht. Wird nun so das ganze Leben zum Gottesdienst erhoben, so soll damit gewiß nicht der äußerliche, eigentlich sogenannte Kultus verworfen werden; aber was Plato verlangt, ist, daß er von jenem tieferen Geiste durchdrungen sei." Ob wohl Susemihl in dieser Darstellung dem platonischen Begriff der ἐπιστήμη ganz gerecht geworden ist?

Der Dialog könnte hier schließen. Sokrates geht aber auf die letzte Erklärung des ὅσιον noch einmal näher ein, offenbar nicht in der Absicht, sie zu bekämpfen, sondern sie vor einem bestimmten Mißverständnis zu schützen. Der auf den ersten Blick frappierende Schluß des Euthyphro will nur davor warnen, die Erkenntnis „in den Standpunkt der niederen Lebensklugheit hinabziehen zu lassen". „Also", sagt Sokrates, „das richtige Bitten besteht darin, daß man die Götter um Dinge bittet, deren man bedarf, das rechte Geben hinwiederum darin, daß man ihnen Dinge schenkt, deren sie bedürfen." Auf diese Weise wird die ὁσιότης zu einer Handelskunst. Was uns die Götter geben, das sei jedem klar, was für Nutzen sie von unseren Geschenken ziehen, das wünscht er von Euthyphro zu erfahren. Dieser erwidert, die Schenkung an die Götter sei weiter nichts als eine Ehrenbezeugung und Ehrengabe, überhaupt etwas ihnen Wohlgefälliges. So ist Euthyphro wieder bei der Erklärung angekommen: ὅσιον ist gleich τὸ θεοῖς φίλον, und mit Recht vergleicht Sokrates ihn mit dem Dädalus, der seine Gebilde im Kreise herumgehen lasse. Er will die Untersuchung nun wieder von vorne anfangen. Da ist dem Euthyphro mit der Weisheit auch zugleich der Mut geschwunden; er schützt

wichtige Geschäfte vor und geht zum größten Bedauern des Sokrates davon.

Nachdem wir den Begriff der ὁσιότης nach Platos Euthyphro festgestellt haben, dürfte es sich empfehlen, nachzuforschen, mit welchem adäquaten Ausdruck wir denselben im Deutschen wiederzugeben haben.

Bei den Kommentatoren finden wir ὅσιον mit „fromm“ übersetzt, eine Übersetzung, deren wir uns im Vorstehenden auch hin und wieder bedient haben. Daß man aber auch in den Reihen der Plato-kundigen inbetreff der Übertragung schwankend ist, zeigt deutlich eine Stelle aus Brandis, in welcher merkwürdigerweise beide Ausdrücke, „heilig“ und „fromm“ für ὅσιον in Anwendung kommen. Dort heißt es: „Im Euthyphro wird gezeigt, daß das Heilige, eben weil es heilig sei, von den Göttern geliebt, und die Frömmigkeit auf das Wissen um unser Verhältnis zur Gottheit zurückgeführt und der Gerechtigkeit subsumiert wird.

Ich meine nun zum ersten, von einer Heiligkeit nach unseren Begriffen ist bei Plato und überhaupt bei den profanen griechischen Schriftstellern nie die Rede, kann auch nie die Rede sein. Wenn auf die Gottheit das Prädikat der Heiligkeit übertragen wurde, so kam es nur als „dasjenige Moment des Göttlichen inbetracht, welches die derselben gebührende Verehrung begründet, bestimmt und gestaltet“, also in einem lediglich nur formalen Sinne. Man mag sich alle Synonyma, die in der griechischen Sprache für den Begriff des Heiligen in Anwendung kommen, wie ἱερός, ὅσιος, σεμνός, ἅγνος, ἁγνάς vergegenwärtigen, und man wird in ihnen keine andere Bedeutung als die des Hehren, Geweihten, Ehrwürdigen finden. Von der Heiligkeit im biblischen Sinne ist in all diesen Ausdrücken nichts zu finden. Dieser Ansicht tritt auch Nägelsbach in seiner homerischen Theologie (I, 12) bei. „Als konstitutives Element der Göttlichkeit“, sagt er, „so lange diese für sich betrachtet oder nur im Verkehr der Götter unter einander wahrgenommen wird, findet sich die Heiligkeit nirgends ausgesprochen. Niemals wird der Gottheit ein Beiwort gegeben, das auf ein demjenigen ähnliches Verhältnis hindeutete, in welchem die Bibel von der Heiligkeit des wahr-

haftigen Gottes spricht." „Später dagegen", so bemerkt Nägelsbach in seiner nachhomerischen Theologie (I, 28) — und er citiert zur Erhärtung seines Ausspruches auch eine Stelle aus Platos Republik — „werden den Göttern zwar alle sittlichen und ontologischen Vollkommenheiten zugeschrieben, und dem Griechen kommt die Heiligkeit seiner Gottheit vor allem dadurch zum Bewußtsein, daß sie das Böse nicht bloß innerlich haßt und dem Menschen verargt" — aber, so können wir ganz im Sinne Cremers hinzufügen, die Heiligkeit nimmt sofort ein Moment in sich auf, durch welches sie geradezu zur Unheiligkeit wird. Die νέμεσις nämlich, „die Herstellung des rechten Verhältnisses zwischen Gott und Menschen", wird zur neidischen Eifersucht. — Es ist auch aus dem Platonischen System ersichtlich, daß den Göttern eine Heiligkeit nicht zukommen kann. Gott, als Weltbildner δημιουργός genannt, findet die ewige Materie vor und steht selbst unter dem Einfluß der Ideen. Ja, er wird mit der Idee des Guten bisweilen identifiziert. Es mangelt also dem platonischen Gottesbegriff der Begriff der Persönlichkeit. Aber nur der Persönlichkeit als solcher kommen ethische Eigenschaften, also auch die der Heiligkeit, zu. Im Euthyphro werden wir über Platos Theologie nicht im besonderen unterrichtet. Wer aber zwischen den Zeilen zu lesen versteht, wird bald herausfinden, daß selbst den Göttern, die „vieles Schöne" bewirken, und denen der Mensch durch Beten und Opfern bei der Weltregierung helfen soll, eine Persönlichkeit nicht zugeschrieben wird. Ob Plato die Ansicht teilt, die er den Euthyphro aussprechen läßt, daß Streit zwischen den Göttern existiert, ob er von der vulgären Ansicht über die Vielgötterei wirklich abweicht, läßt sich mit Sicherheit aus dem „Euthyphro" nicht entnehmen.

Kann aber von einer Heiligkeit der Gottheit in wahrhaft ethischem Sinne bei Plato nicht die Rede sein, so folgt von selbst daraus, daß der Begriff der Heiligkeit auch auf den Menschen in diesem Sinne nicht übertragen werden kann. Kann der Gott Platos nicht sprechen: „Ich bin heilig", so kann er auch an den Menschen nicht die Forderung stellen: „Ihr sollt auch heilig sein!" Mit einem Wort ausgedrückt, der Mangel objektiver Heiligkeit schließt auch das Streben nach Heiligung aus.

Der Schluß also, den ich aus dieser Deduktion zu machen berechtigt bin, ist der: Man sollte das ὅσιον im Plato überhaupt nicht mit „heilig" übersetzen.

So bliebe denn für ὁσιότης zweitens die Übersetzung Frömmigkeit übrig, eine Übersetzung, die unser Gefühl von vornherein sympathisch berührt. Es hat dieser Begriff nicht eine so specifisch biblische Färbung, wie der der Heiligkeit und Heiligung. „Man versteht wohl, wie Carl Bürger sagt [1]), gegenwärtig allgemein unter Frömmigkeit das religiöse Verhalten des Menschen, seine Gesinnung und sein Handeln in Beziehung auf Gott, die Religiosität." Luther [2]) gebraucht dies Wort, wie auch Grimm in seinem Wörterbuch konstatiert, noch in weiterer Bedeutung. Es umfaßt nach Luthers Meinung zugleich den Begriff der Gerechtigkeit. So sagt er [3]): „Daß wir auf deutsch sagen: ‚das ist ein frumm Mann', das saget die heilige Schrift: der ist justus, rechtfertig oder gerecht. Ich wollt auch, daß das Wörtlein justus, justitia in der Schrift noch nie wäre ins Deutsch auf den Brauch gebracht, daß es Gerechtigkeit hieße; denn es heißt eigentlich frumm und Frumkeit." — Wenn wir uns die Kennzeichen der ὁσιότης nach dem „Euthyphro" vergegenwärtigen, so werden wir sehen, daß sie alle dem Begriff der Frömmigkeit eignen. Es gehört zur Wesenheit der Frömmigkeit, das zu thun (wir nehmen auch die von Plato abgewiesene Definition des Euthyphro mit auf), was θεοφιλές ist, gerecht zu sein und der Gottheit zu dienen. (Den Dienst findet Plato bekanntlich im Gebet und Opfer ausgedrückt, Frömmigkeitsformen, wie wir sie bei allen Völkern finden.) Was uns aber befremdend berührt, ist der Umstand, daß die Frömmigkeit als eine ἐπιστήμη dieser Frömmigkeitsformen dargestellt wird. Und wir müssen es daher als unsere Aufgabe erachten, dem platonischen System auch nach dieser Richtung hin nachzudenken. Wir werden von selbst zu Platos Ethik geführt.

Im Theätet formuliert Plato sein ethisches Prinzip in voll

---

1) S. den betr. Artikel in Herzogs Real-Enc.
2) Vgl. Dietz, Wörterbuch zu Luthers Schriften, den betr. Artikel.
3) Vgl. Dietz, Wörterbuch zu Luthers Schriften, den betr. Artikel.

mmener Weise. Der Mensch müsse sich, so argumentiert er da, mitten der Welt des Unvollkommenen, Schlechten, Bösen über e Welt erheben durch das Streben nach „Verähnlichung mit der on allem Bösen unberührten Gottheit". Und diese Verähn-chung werde durch Vernünftigkeit, Gerechtigkeit, Sinnesreinheit reicht. Führt uns dieses Wort aus dem Theätet auf den Ge-nken, Plato betrachte die Aufgabe des Menschen als eine durch is Streben des menschlichen Herzens auszuführende, so leiten uns stellen aus dem Phädon wieder auf andere Bahnen. Dort führt ', an die Lehre von dem Ursprunge der Seele anknüpfend, aus, e höchste Aufgabe des Menschen sei die Ablösung der Seele von llem Körperlichen, die Reinigung und Befreiung von allem sinn-chen Empfinden, Vorstellen und Begehren, die Zurückziehung der Seele in sich selbst, in die Ruhe des denkenden Erkennens, o sie mit nichts Unvollkommenem und Vergänglichem, sondern mit em wahren und ewigen Sein allein zu thun habe. Wir sehen, r verlegt die sittliche Lebensaufgabe des Menschen hauptsächlich in ine Thätigkeit, die dem Intellekt zukommt. — Wenn Plato nun uf das sittliche Streben im einzelnen seinen Blick lenkt, so muß ich nach seinem System das Leben innerhalb der gegebenen Wirk-ichkeit den fünf Gütern des Lebens gemäß nach den Bestandteilen es höchsten Gutes gestalten. Er geht in diesem Zusammenhange uf die einzelnen Tugenden ein und behandelt die fünf — später achdem er die ὁσιότης der δικαιοσύνη subsumiert hat, vier — Kardinaltugenden, die σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη und δικαιο-σύνη. In diesen Tugenden kommt das naturgemäße Verhältnis er verschiedenen Seelenkräfte zu einander zum Ausdruck. So ommt die σοφία dem λογιστικόν, die ἀνδρεία dem θυμός zu, ie σωφροσύνη ist der Zügel des ἐπιθυμητικόν, die δικαιοσύνη ndlich ist die alles umfassende Trgend, „welche die naturgemäße Ordnung im Ganzen des Seelenlebens aufrecht erhält". Sie be-teht, wie er (Rep. IV, 34) ausführt, darin, daß jeder im Staat as Seinige thut. — Ist es so dem Plato einerseits darum zu hun, die Einheit und Zusammengehörigkeit aller dieser Tugenden ur Anerkennung zu bringen, so will er anderseits aber auch zeigen, aß eine jede Tugend nichts anders sei, als „das auf das rechte

Wissen gegründete Handeln in einer besonderen Lebenssphäre". Ist die Tugend aber ihrem Wesen nach ein Wissen, so ist sie auch lehrbar. Von dieser Ansicht geht Plato hauptsächlich im Protagoras und Menon aus. Brandis [1]) erläutert uns dieselbe näher mit folgenden Worten: „Die Tugend kann gelehrt werden, d. h. nicht durch äußere Anweisung mitgeteilt, sondern durch Leitung der Selbstthätigkeit in dem zu Belehrenden zur Bestimmtheit des Bewußtseins erhoben werden. Sie führt auch unmittelbar und notwendig den entsprechenden Willen mit sich; ist ja der Wille stets auf das Gute gerichtet (es folgen Belegstellen aus Plato) und alles Böse unfreiwillig (Tim. 86), weil Mangel an wahrer Einsicht und damit an wahrer Freiheit; besser aber absichtlich fehlen als unabsichtlich (Prot. 545 d, Hipp. min. 372 a) behauptet Plato wie Sokrates, weil bei letzteren auch das Organ für die Wahrheit noch fehlt." Nach Plato kann also nur der Philosoph tugendhaft im höchsten Sinne sein.

Wir sehen aus dieser Darlegung, daß Plato, wenn er den Begriff der ὁσιότης als eine ἐπιστήμη faßt — und was diese ἐπιστήμη zu bedeuten hat, haben wir nach Brandis festgestellt — sich vollständig auf dem Boden seiner allgemein ethischen Anschauungen bewegt. Wir erkennen ferner, daß der Begriff der Frömmigkeit bei Plato sich nur so weit mit dem unserigen deckt, wie der Begriff der platonischen Tugend mit der christlichen überhaupt.

Wir resumieren. Durch eine genaue Inhaltsangabe des „Euthyphro" haben wir 1) den Begriff der ὁσιότης bei Plato kennen gelernt. Wir haben 2) die Übersetzung „heilig" für das platonische ὅσιον als unzulässig erkannt. Wir haben endlich 3) uns für die Übersetzung „fromm" als den nach unseren Begriffen am meisten adäquaten Ausdruck für ὅσιον entschieden.

Welchen Gebrauch macht nun das Neue Testament von dem Begriff der ὁσιότης, der in dem platonischen System eine so prägnante Bedeutung hat? Weiter: Wie ge-

1) a. a. O. I, 354.

staltet sich dieser Begriff bei den Schriftstellern des Neuen Testamentes? Das sind Fragen, deren Beantwortung uns nunmehr obliegt. — Ich glaube dieselben am zweckentsprechendsten beantworten zu können, indem ich einfach diejenigen Stellen nach gewissen Gesichtspunkten zusammenstelle und exegesiere, in welchen der Ausdruck *ὅσιον* oder *ὁσιότης* vorkommt.

Die erste Gruppe umfaßt diejenigen Aussprüche des Neuen Testamentes, welche aus dem Alten Testament nach der Übersetzung der Septuaginta herübergenommen sind, und wird aus den Stellen Apg. 2, 27 (nebst der Parallelstelle Apg. 13, 35) und Apg. 13, 34 gebildet. Apg. 2, 27 und 13, 35 heißt es: „*οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν*“. Die Originalstelle findet sich Ps. 16, 10 und lautet: לֹא תִתֵּן חֲסִידְךָ לִרְאֹת שָׁחַת. Wir sehen, *τὸν ὅσιόν σου* ist die Übersetzung von חֲסִידְךָ. Apg. 13, 34 lautet: „*δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαβίδ*“ und weist hin auf Jes. 65, 4, wo wir den hebräischen Ausdruck חַסְדֵי דָוִד finden.

Die Septuaginta haben den Ausdruck חָסִיד mit *ὅσιος* wiedergegeben [1]), und es ist unsere Aufgabe, auf die Bedeutung des hebräischen Ausdruckes unser Augenmerk zu richten. In einer Anmerkung zu Ps. 4, 4 sagt uns Hupfeld, daß „חֶסֶד (denn auf das Nomen haben wir hier zurückzugehen) deutsch = Zuneigung, Güte,

---

1) In der LXX steht *ὅσιος* in den meisten Stellen für חָסִיד. So Ps. 4, 4; 12, 2; 16, 10; 30, 5; 31, 24; 32, 6; 37, 28; 50, 5; 52, 11; 79, 2; 85, 9; 97, 10; 116, 15; 132, 9. 16; 145, 10; 148, 14; 149, 1. 5. 9. 2 Chron. 6, 41. Vgl. ferner Sap. 3, 9; 4, 15; 10, 15. 17; 18, 1. 5. 9. Sir. 39, 17. 28 (im Gegensatz zu den Gottlosen), 1 Macc. 7, 17. Ges. der 3 Männer, V. 87. Luther hat in allen diesen Stellen „heilig“, „Heiligkeit“. — Die LXX gebraucht *ὅσιος* aber auch für die hebräischen Ausdrücke תָּמִים (Am. 5, 10; Luther: heilsam), תָּם (Spr. 29, 10), הֹלֵךְ תָּם (Spr. 10, 29) cf. Spr. 20, 11 und in der Anwendung auf Gott für יָשָׁר (neben gerecht Deut. 32, 4). In diesen Stellen hat Luther „fromm“ übersetzt, wie auch in Ps. 18, 26. Nur in einer Stelle Ps. 68, 36 steht in den LXX *ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ* für hebr. מִמִּקְדָּשֶׁיךָ. Ob sie vielleicht ein בַּחֲסִידָיו wiedergiebt? — Besonders beachtenswert ist der Gebrauch von *ὅσιος* in den apokryphischen Stellen Sap. 6, 11; 7, 27 und 2 Macc. 12, 45, auf den näher einzugehen außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung liegen dürfte.

der Ausdruck geworden ist für die heilige Liebe Gottes gegen sein Volk Israel, und zwar sowohl als Quelle, wie infolge der Erwählung und des Bundes zwischen beiden". חָסִיד nun, eine passive Form, bezeichnet den, „dem חֶסֶד eigen ist, mit חֶסֶד begabt, und von Menschen im Verhältnis zu Gott bezeichnet es sie nach ihrem durch die חֶסֶד Gottes bestimmten Stande. Indem so vorzugsweise diejenigen genannt werden, in denen dieses Verhältnis zu seiner normalmäßigen Erscheinung kommt, so ergiebt sich als Nebenbedeutung pius, sanctus". — Der Begriff חֶסֶד ist nun in den beiden neutestamentlichen Stellen in der That vorhanden. In beiden soll das ὅσιον [1]) nicht ein sittliches Lob, sondern, um mit Hupfeld zu reden, einen angestammten Vorzug bezeichnen. In Apg. 2, 27 ist es Personalbezeichnung. Der ὅσιος τοῦ θεοῦ ist eben Christus selbst. Von ihm gilt der durch seine göttliche Abkunft angestammte Vorzug in eminentester Weise. Der Ausdruck selbst kommt (ebenso Apg. 13, 34) in einer an Juden gerichteten Rede vor. Ihnen mußte dadurch gerade die für sie erwählte göttliche Person in ihrer Beziehung zu den Verheißungen der Väter lebendig vor die Seele treten. Es ist einigermaßen schwer, für diesen Ausdruck eine recht passende deutsche Übersetzung zu finden. Von den mir vorliegenden fünf deutschen Übersetzungen in Rambachs Pentapla geben ihn vier mit „dein Heiliger", eine, die „reformierte", mit „dein Gutthätiger" wieder. Letzterer Ausdruck dürfte dem חָסִיד am meisten entsprechen.

In Apg. 13, 34 ist τὰ ὅσια Δαβίδ Sachbezeichnung. Es ist hier von den Bundesverheißungen an David die Rede, die nach dem folgenden Verse sich darin konzentrieren, daß Gott die

---

1) Ich will damit durchaus nicht behaupten, daß die griechischen Übersetzer mit ihrem ὅσιος stets den passiven Begriff, den Hupfeld im Widerspruch mit den meisten Exegeten und Lexikographen dem חָסִיד beilegt, haben ausdrücken wollen, gebe vielmehr zu, daß sie mit ihrem ὅσιος — als Übertragung von חָסִיד — auch den bezeichnen wollen, der eine heilige, ehrfurchtsvolle Liebe zu Gott (und zu den Menschen, weil Gott ein heiliges Band zwischen ihm und ihnen geknüpft hat) in seinem Herzen trägt. Sie könnten sonst nicht auch חָסִיד als Prädikat Gottes mit ὅσιος übersetzen (Ps. 18, 26; 14, 15. 17, vgl. auch Sap. 5, 20).

Verwesung seines Heiligen nicht zuläßt. Daß auch in dieser Stelle
das חַסְדֵי דָוִד des Jesaias vollständig zu seinem Rechte kommt,
ist ersichtlich. Die deutschen Übersetzer haben hier zwar verschieden,
aber alle richtig übersetzt. In der „katholischen“ Übersetzung heißt
es: „Ich will euch die heiligen und treuen Verheißungen Davids
geben“, in der lutherischen: „Ich will euch die Gnade, David ver-
heißen, treulich halten“, in der „reformierten“: „Ich will euch
geben die gewissen Gutthaten Davids“, in der sog. neuen: „Ich
will euch geben die beständigen Gutthätigkeiten Davids“, ebenso in
)er holländischen.

Kommt in den beiden angeführten Stellen nun wirklich das
חָסִיד zu seinem Recht, so werden wir — um hier gleich auf den
rsten Teil unserer Untersuchung einen Blick zu werfen — doch
nicht behaupten können, daß das ὅσιον im Plato mit diesem
ὅσιον, der Übersetzung des חָסִיד zunächst irgendwelche Ähnlichkeit
hat. Dort ist es Bezeichnung für eine bestimmte sittliche Eigen-
schaft, hier Personal- resp. Sachbezeichnung in durchaus theokra-
ischem Sinne. Erst wenn wir das חָסִיד in sekundärer Bedeutung
betrachten, können wir in ihm mit dem ὅσιον des Plato eine ge-
wisse Ähnlichkeit auffinden. Hier wie dort ist alsdann von Eigen-
schaften die Rede, welche Personen besitzen müssen, die zu der
Gottheit in einem richtigen Verhältnis stehen.

Man sollte nun meinen, das ὅσιον wäre im Neuen Testa-
ment überhaupt an Stelle des alttestamentlichen חָסִיד getreten,
auch da, wo es sich nicht um eine Übersetzung aus dem Alten
Testament handelt, es müßte wie ehedem Personalbezeichnung für
die Mitglieder der alttestamentlichen Gemeinde, so Personalbezeich-
nung für die Glieder des Neuen Bundes geworden sein. Dem
ist indessen nicht so. Die Septuaginta haben wohl eine Brücke
om alttestamentlichen zum neutestamentlichen Sprachidiom einer-
seits, von der profanen zur biblischen Gräcität anderseits geschla-
gen; aber maßgebend für die Bildung der neutestamentlichen Grä-
cität sind sie nicht gewesen. Wir müßten sonst die Ausdrücke
ὅσιος und ὁσιότης viel öfter im Neuen Testament finden. Sie
sind aber in der That nur spärlich in demselben enthalten.

Wenden wir uns zu der zweiten Gruppe von Stellen, die

den in Rede stehenden Ausdruck aufweisen. Wir bilden sie aus denjenigen Aussprüchen, welche die heiligen Skriptoren unter Beziehung des *ὅσιος* auf Gott und Christum, ohne auf die Übersetzung der Septuaginta Rücksicht zu nehmen, thun. Zwei derselben gehören eng zusammen. Sie reden über Gott den Herrn in seiner Herrlichkeit. Wir finden sie in der Apokalypse. Der dritte, im Hebräerbriefe, handelt von Christo, dem Hohenpriester, und bezeichnet ihn als Mittler in den Tagen seines Fleisches.

Offenb. 15, 4 heißt es: *Τίς οὖν μὴ φοβηθῇ σε, Κύριε καὶ δοξάσῃ τὸ ὄνομά σου; ὅτι μόνος ὅσιος· ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἥξουσι καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου, ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν.* Offenb. 16, 5: *Δίκαιος Κύριε εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ὅσιος, ὅτι ταῦτα ἔκρινας.*

Offenb. 15, 4 ist dem Lobgesang Mosis, des Knechtes Gottes, entnommen, den die Schar der Auserwählten vor dem Thron des Lammes singt. „Groß und wunderbar sind deine Werke, Herr Gott, Allmächtiger; gerecht und wahrhaftig sind deine Wege, du König der Völker.“ So beginnt dieser Lobgesang. Dann folgt in V. 7 die Frage: „Wer sollte dich nicht fürchten Herr und preisen deinen Namen?“ Und als Grund dieses Fürchtens und Lobpreisens, also des Erweises der größten Ehrerbietung, wird angeführt: „Weil du allein *ὅσιος* bist.“ Die Fortsetzung *ὅτι πάντα τὰ ἔθνη κτλ.* fasse ich mit Burger [1]) als den Anfang eines Parallelismus im Verse und übersetze das zweite *ὅτι* mit „denn“, so daß *ὅτι μόνος ὅσιος* als die alleinige Begründung des *φοβεῖσθαι* und *δοξάζειν* aufzufassen ist. Das scheint mir für die Bedeutung des *ὅσιος* wichtig zu sein. Es soll also eine Eigenschaft Gottes dargestellt werden, die Gott dem Herrn Furcht und Anbetung verschafft, eine Eigenschaft, die ihm allein (*μόνος*) zukommt, und wie die „katholische“ Übersetzung hier *ὅσιος* = gütig fassen kann, ist schwer verständlich. Hier begegnen wir vielmehr einer dem Neuen Testament ganz eigentümlichen Bedeutung des *ὅσιος*. Es ist nicht das alttestamentliche חָסִיד, sondern offenbar das קָדוֹשׁ. Und קָדוֹשׁ bedeutet nach Hofmann [2]), „was außerhalb

[1]) Offenb. St. Joh., S. 239.

[2]) Schriftbeweis I, 82 ff.

des gemeinen Laufs, der gemeinen Ordnung der Dinge steht". Wird also Gott selbst der קָדוֹשׁ genannt, so ist er es „als der schlechthin besondere, in sich Geschlossene, welcher im Gegensatze zur Welt, der er nicht angehört, als in seiner Überweltlichkeit der Eigene, sein selbst Seiende ist". Wir finden es daher selbstverständlich, daß er in diesem Sinne der μόνος ὅσιος genannt werden kann und muß. Daß diese Erklärung eine gewissermaßen negative und zunächst nur formale ist, geben wir mit Cremer [1]) gerne zu; aber ebenso sehr sind wir davon überzeugt, daß sich das volle Wesen Gottes als des „Heiligen" auch positiv mit Notwendigkeit daraus ergiebt, nämlich die „Selbsterweisung Gottes in den Führungen und in der Geschichte seines Volkes, in der Anbahnung des schließlichen Heils und in der Bestrafung der Sünde". Das näher zu begründen liegt außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung. Uns mag es für unseren Zweck genügen, zu konstatieren, daß das Neue Testament hier den Begriff der ὁσιότης in seiner tiefsten Bedeutung Gott allein zuschreibt, indem sie ihn, wie Burger sagt [2]), „allein als das Maß sowohl wie als den Urquell alles dessen, was bei den Menschen heilig ist, hinstellt". — Welch ein Unterschied tritt uns allein schon von dieser Perspektive aus zwischen dem platonischen und christlichen Gottesbegriff entgegen. Dort die ὁσιότης unter keinen Umständen ein Prädikat der Gottheit, hier in ihrer tiefsten Bedeutung Gott allein zukommend.

In Offenb. 16, 5 ist ὁ ὅσιος mit δίκαιος und nicht mit ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν zusammenzustellen. „Du bist gerecht, Herr, der da ist und der da war (ὁ ἐρχόμενος kann aus naheliegenden Gründen in dem betreffenden Stadium der Weltentwickelung nicht mehr hinzugefügt werden), heilig, weil du solches gerichtet hast!" So singen die Märtyrer unter dem Altar im Himmel. Diese Stelle ist insofern für die Erklärung des Begriffes der ὁσιότης wichtig, als sie uns auch ein positives Moment in demselben andeutet. Wir sehen hier eine Selbsterweisung Gottes im Gericht (ὅτι ταῦτα ἔκρινας), infolge welcher er der ὅσιος genannt wird, und es ist

---

[1]) Cremer a. a. O., S. 40f.

[2]) Burger a. a. O., S. 240.

nicht unwesentlich, daß sich in engster Verbindung mit demselben das *δίκαιος* findet, welches diesen Gedanken noch genauer ausdrückt. Nach dem Gesagten kann ich Bengel nicht beistimmen, der in seinem Gnomon zu dieser Stelle am Schlusse einer genauen und interessanten Interpretation zu dem Ergebnis kommt: „Epitheton *ὅσιος* חָסִיד respondet (das dürfte mit Recht in Zweifel gezogen werden können) significatque, activo vel passivo sensu, gratiosum. Deus in omnibus operibus suis gratiam suam exhibet, et ab omnibus sanctis gratiam init.“

Von den beiden behandelten Stellen leitet nun die dritte sachgemäß zu denen über, welche die dritte Gruppe bilden. Sie handelt von dem Mittler des Neuen Testamentes, dem Hohenpriester des Neuen Bundes. Von ihm redet der Verfasser des Hebräerbriefes Kap. 7, 26: „*Τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν ἔπρεπεν ἀρχιερεύς, ὅσιος ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος.*“ Dem alttestamentlichen Hohenpriester, sagt Riehm[1]), kam die Eigenschaft der Sündlosigkeit und Heiligkeit nur in äußerlicher und vorbildlicher Weise zu, indem er nämlich auf seinem Stirnblatte die Bezeichnung trug קֹדֶשׁ לַיהוָה, indem er äußerlich kein Gebrechen haben durfte, levitisch rein sein und vor dem Versöhnungsfeste sieben Tage lang von allen, auch von seinen Angehörigen abgesondert sein mußte, damit er nicht verunreinigt würde; der neue Hohepriester dagegen ist wirklich und wesenhaft heilig, sündlos, unbefleckt und von den Sündern abgesondert, so daß eine Verunreinigung durch die Gemeinschaft mit ihnen unmöglich ist. Wenn Riehm das *ὅσιον* des Herrn hier ganz richtig mit der Aufschrift der hohenpriesterlichen mitra קֹדֶשׁ לַיהוָה in Parallele stellt, so ist nicht ersichtlich, warum er zur Erklärung des *ὅσιος* an einer anderen Stelle (S. 323) auf das חָסִיד des Alten Testamentes zurückgreift. „Er war fromm in seinem Verhalten gegen Gott“, sagt er, meines Erachtens den Begriff der *ὁσιότης* bei Christo nicht unbeträchtlich abschwächend, „alle sittlich-religiösen Anforderungen sind von ihm aufs vollkommenste erfüllt worden; er ist חָסִיד im höchsten Sinne

---

[1]) Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 461.

gewesen". Ich meine, wenn man von Christo das קָדוֹשׁ aussagen kann, braucht man das חָסִיד nicht mehr von ihm zu prädicieren; letzteres ist im ersteren vollständig — nach Seite der ethischen Forderung hin — enthalten. Wenn Offenb. 15, 4 von Gott gesagt wird: *ὅτι μόνος ὅσιος*, so kann dasselbe auch von Christo gelten; denn er ist nach Hebr. 1, 3 *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. Was über den Begriff der *ὁσιότης* in Gott gilt, gilt also auch gleicherweise von der *ὁσιότης* Christi.

Es bleibt für unsere Untersuchung noch die letzte Gruppe der neutestamentlichen Stellen übrig, in denen die *ὁσιότης* den Menschen beigelegt ist. Sie dürften diejenigen sein, auf die es hauptsächlich ankommen muß. Und die Fixierung des in Rede stehenden Begriffes aus ihnen wird um so leichter werden, als wir die Basis für dieselbige im Obigen gewonnen haben. — Es ist interessant, daß in vier Stellen die *ὁσιότης* in engster Verbindung mit der *δικαιοσύνη* und nur in einer Stelle ohne diesen Begriff vorkommt.

St. Paulus schreibt an den Timotheus (1 Tim. 2, 8): *βούλομαι οὖν προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας ἐν παντὶ τόπῳ, ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ*, an die Thessalonicher (1 Thess. 2, 10): „*ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν*", an den Titus (1, 8): „*δεῖ γὰρ ἐπίσκοπον εἶναι φιλόξενον, φιλάγαθον, σώφρονα, δίκαιον, ὅσιον, ἐγκρατῆ*".

Der Priester Zacharias preist den Herrn (Luk. 1, 75), daß sein Volk jetzt ihm dienen könne *ἀφόβως ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ*. Endlich ermahnt St. Paulus die Epheser (4, 24): „*καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*".

Wir haben von den hier in Rede stehenden Stellen die aus dem Briefe St. Pauli an den Timotheus (2, 8) vorangestellt, weil sie sich von den übrigen vier dadurch unterscheidet, daß sie das *ὅσιον* allein, ohne Verbindung mit *δικ.* bringt. Die Männer, nämlich die gläubigen, sollen *ὁσίους χεῖρας* aufheben. Der Apostel fügt hinzu, daß das Aufheben der Hände geschehen müsse *χωρὶς*

ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ. Das ist, negativ ausgedrückt, im wesentlichen dasselbe wie das positive *ὁσίους χεῖρας*. Geschieht das Aufheben der Hände *χωρ. ὀργ. καὶ διαλ.*, so zeigt der Betende, daß er die rechte Scheu vor dem heiligen Gott hat, d. h. daß er ein *ὅσιος* ist, ein solcher, der zu der Gottheit in einem richtigen Verhältnis steht. Es ist ersichtlich, daß sich in dieser Stelle das *ὅσιον* genau an den Gebrauch bei Plato anschließt. Von einem spezifisch-christlichen Gebrauch desselben dürfte hier nicht die Rede sein; *ὁσίους χεῖρας* beim Beten mußte auch der Heide haben; alles Profane (das wäre hier der Gegensatz zu dem *ὅσιον*) muß dem Beter fern bleiben.

Wir wenden uns zu den vier Stellen, in denen das *ὅσιον* in engster Beziehung zu dem *δίκαιον* vorkommt. Cremer sagt, an Eph. 4, 24 anknüpfend [1]), hier werde es, da *δικ.* unbedingt im spezifisch biblischen Sinne zu nehmen sei, entweder als Synonymon zu *δικ.* zur Verstärkung des Begriffs zu fassen sein, oder (nach dem unter *ὅσιος* Bemerkten [2]) die Art und Beschaffenheit eines in den Bund Gottes aufgenommenen Menschen bezeichnen. Was die erste Möglichkeit, die des *ἓν διὰ δυοῖν*, anbetrifft, so möchte ich dieselbe in diesem Falle nicht zugeben, da beide Begriffe sowohl in der klassischen als auch in der neutestamentlichen Gräcität so ausgeprägt sind, daß man eben einen jeden zu seinem Rechte kommen lassen muß.

Blicken wir kurz, um den Unterschied zwischen *δικ.* und *ὅσ.* festzustellen, auf den Sprachgebrauch in der Profangräcität. Die Gerechtigkeit ist, wie Cremer das des näheren auseinandersetzt, eine wesentlich soziale Tugend, wobei keineswegs ein gewisses religiöses Verhalten auszuschließen ist. (Daher die Redensart *τὰ δίκαια* = menschliche Rechte und *δίκαιον εἶναι πρὸς ἀνθρώπους*).

„Die *δικ.* gehört zum religiös-sittlichen Gesamtverhalten, ist aber weder ein religiöses Verhalten, noch auch vorwiegend religiös bestimmt; wo dies religiöse Verhalten als Gerechtigkeit gewertet wird, geschieht dies vom sozialen Gesichtspunkt aus.“ [3])

---

[1]) a. a. O., S. 604.

[2]) a. a. O., S. 601 ff.

[3]) Cremer a. a. O., S. 289.

Das ὅσιον bezieht sich, wie wir im ersten Teile unserer Untersuchung dargelegt haben, bei Plato und auch sonst in der Profangräcität auf das rechte Verhalten zur Gottheit. (Daher Redewendungen wie τὰ ὅσια = göttliche Rechte und ὅσιον εἶναι πρὸς θεούς.)

Wir sehen, beide Ausdrücke bezeichnen das rechte Verhalten des Menschen und zwar jedes nach einer bestimmten Seite hin. Beide werden auch von Plato im engsten Zusammenhange gebraucht. So im Theaet. 176a: „ὁμοίωσις (scil. τῶν θεῶν) δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως“. Bei solcher Zusammenstellung kann immerhin δικ. auch in umfassenderem Sinne gebraucht werden, so daß es auch das der Norm entsprechende Verhalten zur Gottheit in sich schließt. Zwischen beiden Ausdrücken bleibt dann noch immer der Unterschied, daß dasselbe Verhalten in δικ. in umfassender Weise (Gott und Menschen gegenüber) als ein der Norm entsprechendes, in ὅσιον als ein aus einer gewissen Scheu vor der Gottheit und dem, was heilig ist, hervorgehendes bezeichnet ist.

Es würde prinzipiell nichts im Wege stehen, diese Bedeutung auch auf die neutestamentlichen Stellen zu übertragen, in denen die beiden Begriffe nebeneinander stehen. Und wir werden auch an dieser Erklärung festhalten bei den Stellen, wo δικ. καὶ ὁσ. offenbar im religiös-sittlichen Sinne steht, werden dagegen darüber hinaus gehen müssen, wenn erwiesen ist, daß sie in soteriologischem Sinne gebraucht werden.

Ersteres ist meiner Meinung nach der Fall in 1 Theff. 2, 10, wo Paulus der Gemeinde vorhält, daß er sich ὁσίως καὶ δικαίως den Gläubigen gezeigt habe. Er stellt diese beiden Eigenschaften mit einer dritten, offenbar sozialen, Tugend zusammen und will sagen: Ich habe mich so bei euch aufgeführt, wie es vor Gott und Menschen recht ist.

An 1 Theff. 2, 10 schließt sich Tit. 1, 8 eng an. Hier bezeichnet ὅσιος καὶ δίκαιος die Eigenschaften eines Bischofs. Da dieselben, soweit sie sittliche sind, denen des alttestamentlichen Priesters entsprechen, so ist nicht ausgeschlossen, daß das δικ. hier im Anschluß an das Alte Testament gebraucht ist (vgl. צַדִּיק). Was

bedeutet denn aber ὅσιος? Etwa ähnlich wie חָסִיד Angehöriger des Neuen Bundes? Das geht nicht an, dagegen spricht das δεῖ γὰρ εἶναι. Wozu noch ein δεῖν, wenn sich die Sache von selbst versteht. Wir können hier, wenn das δικ. und ὅσ. in diesem Zusammenhang überhaupt Sinn haben soll, nur auf den alten klassischen Sprachgebrauch zurückgehen: δίκαιον εἶναι πρὸς ἀνθρώπους καὶ ὅσιον πρὸς θεόν, sonst hätten diese Ausdrücke in der Mitte der sozialen Tugenden („φιλόξενον, φιλάγαθον, σώφρονα, ἐγκρατῆ“) keine richtige Stellung.

Es bleibt noch übrig, auf diejenigen Stellen einen Blick zu werfen, bei denen wir nach meinem Dafürhalten mit dem altklassischen Begriff bei Bestimmung der ὁσιότης nicht auskommen. Zunächst handelt es sich um Luc. 1, 75, wo der alttestamentliche Priester Zacharias den Herrn preist, daß sein Volk jetzt ihm dienen könne ἀφόβως ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ. Der Priester Zacharias hat doch jedenfalls aramäisch gesprochen, und der Evangelist Lucas hat seinen Lobgesang entweder schon ins Griechische übertragen vorgefunden oder ihn aus einer aramäischen Quelle übersetzt. So viel scheint mir daraus mit Sicherheit zu erhellen, daß die in Rede stehenden Ausdrücke sich viel eher an den hebräischen als an den griechischen Sprachgebrauch anlehnen. Und an solche Stellen mag wohl Cremer gedacht haben, wenn er bemerkt[1], daß der neutestamentliche Gebrauch der δικαιοσύνη — auch in Verbindung mit ὁσιότης — *ganz auf alttestamentlichen Voraussetzungen beruhe*; unter denen allein könne er entwickelt werden.

Δίκαιος ist, woran wir uns in der Kürze erinnern wollen, die Übersetzung des hebräischen צַדִּיק und צָדִיק ist zunächst ein forensischer Begriff[2], ohne natürlich das soziale Verhalten auszuschließen. Der Begriff der צדקה wird auf *biblischem* Boden sodann ein „wesentlich religiöser, und das nicht bloß in dem Sinn, daß Recht und Gesetz überhaupt göttlicher Herkunft und demgemäß die Gerechtigkeit notwendig religiös bestimmt ist, sondern in dem Sinne, daß gerecht dasjenige ist, was vor dem Urteil Gottes be-

---

1) a. a. O., S. 248.

2) Cremer a. a. O., S. 240 ff.

:echt, wie denn auch in letzter Instanz Gott allein gerecht ist,
Gerechtigkeit die Signatur seines Waltens in Gericht und Gnade."
So werden wir denn auch das neutestamentliche δίκαιον — so-
weit ein Zusammenhang mit צדיק nachweislich vorhanden ist — in
orensisch-religiösem Sinne aufzufassen haben. Ein ἀνὴρ δίκαιος
't ein solcher, der vor Gottes Urteil besteht. Wer aber kann
estehen? Nun verweise ich, ohne mich in einen dogmatischen
:xkurs zu verlieren, auf die Antwort St. Pauli Röm. 3, 20—26.
lus derselben ersehen wir, daß die Gerechtigkeit, die vor Gott
esteht (δικαιοσύνη θεοῦ) durch einen im tiefsten Grunde sitt-
chen Akt, nämlich durch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας καὶ
πὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας kommt. Also der Gläubige ist ein
ίκαιος nach Gottes Urteil, der צדיק des Neuen Bundes. So
't der Begriff der δικαιοσύνη — und wir stimmen darin Cremer
ei — auf neutestamentlichem Boden ein vorwiegend soteriologischer,
amentlich in den paulinischen Schriften, geworden.

Wie verhält sich nun die ὁσιότης in diesen Stellen zur δικαιοσύνη?
Wir werden von vornherein anzunehmen geneigt sein, daß dem
ollen soteriologischen Begriff der δικ. ein nicht weniger bedeut-
amer ethischer in ὁσιότης zur Seite gesetzt sei. Das ist meines
:rachtens in hohem Maße der Fall in der Stelle, die ihrem ganzen
Tenor nach auf soteriologischer Grundlage ruht, in Eph. 4, 24.
Sie gewinnt durch Hinzuziehung der beiden vorangehenden Verse
ach eine besondere Wichtigkeit. In V. 22 wird die sittliche
ufgabe des Menschen nach ihrer negativen Seite betont: ἀποθέσθαι
μᾶς ... τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, in V. 23 und 24 nach der
ositiven: ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ
'δύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα
ν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας. Die
itherische Übersetzung, die τῆς ἀληθ. auf beide Begriffe bezieht
ıd mit „rechtschaffen" wiedergiebt, dürfte grammatisch und sach-
h zu rechtfertigen sein. Wer hat diesen neuen Menschen ge-
haffen? Wir werden, wie Rebe richtig bemerkt, nicht antworten
irfen: Gott der Herr. Wir geraten sonst in Kollision mit dem
ontext. Wäre Gott der Schöpfer, so könnte nicht mehr gesagt
erden, die Schöpfung sei κατὰ θεόν. Christus vielmehr der

Erlöser schafft den neuen Menschen, wie denn auch St. Paulus ermahnt, Christum anzuziehen (ἐνδύσασθαι τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν Röm. 13, 14). Der καινὸς ἄνθρωπος ist also gewissermaßen eine Personifikation des in Christo vorhandenen, durch Christum gebrachten neuen Lebens, und das Kennzeichen desselben ist die Gottähnlichkeit (angedeutet durch τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα.) Gottes Wesen aber ist schlechthinnige δικαιοσύνη (צדקה) und ὁσιότης hier (קדש); folglich werden auch dem neuen, durch Christum geschaffenen Menschen diese beiden Attribute zukommen.

Was ergiebt sich nun durch Erklärung von Eph. 4, 24 für den Begriff der ὁσιότης? Wohl werden wir den bisher gewonnenen Gehalt desselben zugrunde legen können, aber wir werden bei demselben nicht stehen bleiben. Pietätspflichten gegen die Gottheit kann auch einer, in dem es zu keiner neuen Schöpfung gekommen ist, leisten. In Eph. 4, 24 handelt es sich aber um den neuen Menschen, d. h. um einen solchen, der zu Gott durch Christum in ein neues Verhältnis getreten ist. Er ist durch den Glauben an Christum ein δίκαιος und ein ὅσιος geworden. Seine ὁσιότης besteht, wie St. Paulus sich sonst ausdrückt, in dem ἅγιον εἶναι. Der Begriff der ὁσιότης tritt uns demnach an dieser Stelle in seinem spezifisch neutestamentlichen, vertieften Sinne entgegen und bezeichnet, nach dem, was Cremer unter „ἅγιος" sagt (S. 52), die menschliche Heiligkeit überhaupt, die sich im sittlichen Verhalten zu bekunden hat, und ein ὅσιος ist in diesem Fall ein ἅγιος, der „in dem durch die Heiligkeit Gottes bedingten und geschaffenen Verhältnis zu Gott steht, in dem Gottes Heiligkeit zu Heiligung geworden." So basiert also die ὁσιότης im neutestamentlichen Sinne, ebenso wie die δικαιοσύνη auf der sittlichen Regeneration des Menschen durch den Glauben an Christum.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Ehe wir aber das Resultat derselben angeben, sei es gestattet, noch eine naheliegende Frage, die wir schon oberflächlich berührt haben, kurz zu beantworten. Warum, so fragen wir, haben die neutestamentlichen Schriftsteller von dem Ausdruck, welcher der Gegenstand unseres Nachdenkens gewesen ist, wohl so selten Gebrauch gemacht? — Man konnte erwarten, daß er, wie חסיד die Bezeichnung für die

Angehörigen des Alten Bundes, Personalbezeichnung für die Glieder des Neuen Testaments werden würde. Ob der Grund, ‍en ich für die seltene Anwendung desselben anzuführen habe, ‍in zulänglicher ist, wage ich nicht zu behaupten. Ich meine, ‍er Begriff des ὅσιον ist in der griechischen Klassicität ein ‍u genau ausgeprägter und bezeichnet ein nach ganz bestimmter Richtung hin in die Erscheinung tretendes sittliches Verhalten ‍es Menschen, nämlich dasjenige δίκαιον, welches den Dienst ‍er Gottheit zum Gegenstande hat. Ein solcher, ich möchte sagen, soliert dastehender Begriff konnte auf den Boden des Christentums, ‍uf dem es sich um die Totalindividualität des Menschen handelt, ‍icht mit hinübergenommen werden.

Da mußte sich die im Dienst des Geistes Gottes getretene ‍riechische Sprache neue Wege bahnen. Und sie hat es gethan. Das in der Profangräcität sehr selten vorkommende und wenig ‍usgeprägte ἅγιον wurde ein Hauptbegriff der christlichen Ethik. Es tritt neben ἐκλεκτός und ἠγαπημένος und πιστός auch an Stelle des alttestamentlichen חסיד. Cremer spricht die universelle Bedeutung des ἅγιον richtig aus, wenn er sagt [1]: „Sofern Gottes Heiligkeit zur Heiligung geworden und die Gläubigen in ‍ie Gemeinschaft des erlösenden Gottes (nicht im allgemeinen in ‍ie Gemeinschaft Gottes) aufgenommen sind, kommt auch ihnen das Prädikat ἅγιος zu, welches gerade das Besondere zum Ausdruck ‍ringt, das denen widerfahren ist, die in der Gemeinschaft und ‍em Besitze des neutestamentlichen Heiles sich befinden."

Wir stellen nun zum Schluß das Resultat unserer kleinen Untersuchung zusammen:

1) Der Begriff der ὁσιότης ist bei Plato ein bestimmt ausgeprägter. Er bedeutet dasjenige δίκαιον, welches sich auf die θεραπεία der Götter bezieht, und entspricht nicht dem christlichen Begriff der Heiligkeit. Diesem Begriff fehlt bei Plato überhaupt die theologische und ethische Grundlage. Die ὁσιότης des Plato deckt sich noch am ehesten mit dem

---

[1]) a. a. O., S. 50.

Begriff der Frömmigkeit'; denn von einer nichtchristlichen Frömmigkeit kann man sehr wohl reden.

2) Der Begriff der ὁσιότης ist durch Vermittlung der Septuaginta in den Sprachschatz des Neuen Testamentes aufgenommen und hat bei ihnen die Bedeutung des alttestamentlichen חסיד, ist also vorwiegend Personalbezeichnung für die Bundesangehörigen.

3) Die Ausdrücke ὅσιος und ὁσιότης sind von den neutestamentlichen Schriftstellern unter Berücksichtigung ihrer Bedeutung in der Profangräcität und Septuaginta in wenigen Stellen gebraucht worden und dienen
   a) zur Bezeichnung Gottes und Christi,
   b) zur Bezeichnung der Gläubigen, d. i. der Gerechtfertigten des Neuen Testamentes.

4) Wir werden das ὅσιον in diesen Fällen in feierlich-biblischer Sprache mit „heilig", in der Volkssprache mit fromm, rein u. dgl. Synonymen wiedergeben.

5) Endresultat. Die ὁσιότης des Neuen Testamentes wird zu einem Begriff, der das gesamte sittliche Leben des neuen Menschen bezeichnet, während die ὁσιότης bei Plato nur einen geringen Bruchteil der menschlichen Tugend bezeichnet.

Der Ausdruck in der Profangräcität ist mit dem neutestamentlichen identisch; die Begriffe aber sind so verschieden von einander wie die platonische Ethik von der christlichen. Jene beruht auf der ἐπιστήμη, diese auf dem ἄνωθεν γεννηθῆναι.

2.

Über *ἄρτος ἐπιούσιος* im Vaterunser.

Von

Professor Warth und Diakonus Jöckle
in Kornthal, in Marbach.

Im Jahrgang 1838 dieser Zeitschrift (S. 237) spricht Rettig von so mancher Dekade von Heroen philologischer und theologischer Gelehrsamkeit, welche alle über *ἐπιούσιος* geschrieben haben. Die inzwischen verflossenen Jahrzehnte haben den Streit über dieses Wort noch nicht zum Austrag gebracht. Ein neuer Erklärungsversuch wird daher wohl gewagt werden dürfen. Wir gehen davon aus, daß *ἐπιούσιος* nur entweder von *οὐσία* oder von *ἐπιέναι* abgeleitet werden kann. Die Hitzigsche Erklärung von *ἐπὶ ἴσου* muß ja zum voraus auf jede Möglichkeit einer sprachlichen Begründung verzichten. Leitet man *ἐπιούσιος* von *οὐσία* ab, so übersetzt man: das zum Lebensunterhalt notwendige Brot. Die Peschittho mit ihrem panem necessitatis nostrae setzt ohne Zweifel schon diese bei den griechischen Erklärern sich findende und unter den Neueren z. B. von Tholuck, Ewald, Bleek vertretene Ableitung voraus. Dieser Erklärung stehen nun aber zwei Schwierigkeiten im Wege, welche beide Stephanus in seinem griechischen Wörterbuch hervorhebt: „*ἐπιούσιος ἄρτος ὁ ἐπὶ τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ τροφὴν ἐπαρκῶν* vel *ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν ἁρμόζων* Suid. Panis sustentandis nobis idoneus. Quae interpretatio aptissimum quidem sensum habet, sed similis significationis *τοῦ οὐσία* exemplum desidero. Nec potuit ab *ἐπὶ* et *οὐσία* formari *ἐπιούσιος*, quod *ἐπούσιος* dicendum fuisset.“ *Οὐσία* bedeutet eben nicht Unterhalt, sondern Wesen und dann auch noch Vermögen. Man müßte etwa erklären: das zum Fortbestand unseres leiblichen Wesens erforderliche Brot. Es ist dies nur eine künstliche Vermittelung, welche im Sprachgebrauch keinerlei

Begründung hat. Noch größer aber ist die bei Stephanus gleichfalls hervorgehobene Schwierigkeit, daß das Wort, wenn es von ἐπὶ und οὐσία herkäme, notwendig ἐπούσιος heißen müßte, um so mehr als die Wörter ἐπουσία und ἐπουσιώδης vorkommen. Dieselben gehören allerdings nur dem späteren Sprachgebrauch an. Aber ἐπιούσιος kommt bekanntlich nur in der vierten Bitte des Vaterunsers bei Matthäus und Lukas vor und ist zweifellos gleichfalls eine spätere Bildung. Diese Schwierigkeiten sind so unüberwindlich, daß für die Ableitung von οὐσία keinerlei sprachliche Berechtigung vorhanden ist. Man könnte allerdings entgegenhalten, daß gerade die **griechischen** Ausleger an der Ableitung von οὐσία keinen Anstoß genommen haben (z. B. Orig., Greg. Nyss., Chrysost.). Aber wir bemerken auch sonst, daß den Alten der Sinn für richtige Erklärung ihres eigenen Sprachguts nicht in hohem Grade eigen war. Man denke nur an die Etymologieen, welche Plato für möglich hielt.

Es bleibt somit nur übrig, auf ἐπιέναι zurückzugehen. Die unseres Wissens neueste Arbeit über die vorliegende Frage: **Kielmann**, Der ἄρτος ἐπιούσιος in der Brotbitte des Herrngebets (Kreuznach 1883) leitet ἐπιούσιος nach Analogie von ἐθελούσιος, ἑκούσιος, ἀκούσιος von dem Participialstamm von ἐπιέναι, επιοντ- ab. Kielmann sucht die von Kamphausen adoptierte Erklärung Leo Meyers zu widerlegen, welcher in ἐπιούσιος trotz des Hiatus eine Ableitung vom Participialstamm von εἶναι erkennen wollte. Mit Recht findet Kielmann eine solche Hiatusform ἐπι-ούσιος etymologisch durchaus unmöglich, weil — selbst die Nachweisbarkeit einzelner anderer Hiatusformen in der Zusammensetzung von ἐπί mit vokalisch anlautenden Stämmen vorausgesetzt — dennoch in dieser Form „jeder auch nur halbgebildete Grieche einen Schößling der Wurzel ι notgedrungen zu erblicken hatte“. Nur hätte er, um Leo Meyer gründlich zu widerlegen, den Hebel der Beweisführung gerade an letzterer Stelle erst ansetzen sollen. Er hätte statt der Zurückführung vermeintlicher Hiatusformen auf konsonantische Schwundformen, die ihm bei ἐπιεικής (Wzl. vik), ἐπιήρανος (Wzl. var), ἐπίορκος (Wzl. sark) gut gelingt, besser gethan anzuerkennen, daß es thatsächlich

n einzelnen Formen einen Hiatus giebt, wie ἐπιόγδοος (ὀκτώ =
Skt aṣṭan, lat. octo, got. ahtau, lit. asztuni, ksl osmĭ),
πίοπτος und ἐπιόσσομαι (Wzl. ὀπ-, Skt ak, lt. oc, got.
aug). Dafür hätte Kielmann aber zeigen sollen, daß alle solche
Hiatusformen — und wenn es noch eine ganze Reihe derselben
gäbe — in anderen Wortzusammensetzungen nichts beweisen, so
lange uns keine Hiatusform ἐπιών als Voraus-
setzung für ἐπιούσιος aufgezeigt wird. Hätte er nur
den Wortlaut der Leo Meyerschen Erörterung vor sich gehabt —
das zu seinem eigenen Bedauern (S. 6, Anm. 4) nicht der Fall
war — so wäre ihm diese allereinfachste Einwendung gegen
L. Meyer nicht entgangen. So aber richtet sich die Kielmannsche
Argumentation nicht gegen das πρῶτον ψεῦδος L. Meyers, gegen
die für ἐπιούσιος vorausgesetzte Hiatusform ἐπιών, sondern gegen
eine L. Meyer entschlüpfte, von Kamphausen karikierte und nur in
dieser Form von Kielmann gelesene falsche Proportion, welche bei
L. Meyer in folgenden Worten enthalten ist (Kuhn, Zeitschr. f.
vergl. Sprachforsch. VII, 427): „In demselben Verhältnis etwa
wie περίμετρος zu περιούσιος steht, indem dort deutlich aus-
gedrückt ist, was hier sich leicht ergänzt, steht zu ἐφόδιον, indem
der Gegenstand, auf den das Bedürfnis gerichtet ist, deutlich be-
zeichnet wurde, das Wort ἐπιούσιος, wovon dieser Gegenstand zu
ergänzen ist und auch leicht ergänzt werden kann. Jener ἄρτος
ἐπιούσιος ist das Brot, das für das Leben, für den Lebens-
unterhalt dienlich oder angemessen oder nötig ist, das den Bedürf-
nissen entspricht, für sie ausreicht." Kamphausen hatte aus diesen
Worten die falsche Proportion περίμετρος : περιούσιος = ἐπι-
ούσιος : ἐφόδιον herausgelesen und gegen diese argumentiert Kiel-
mann mit einem einer wichtigeren Sache würdigen Eifer (S. 9
und 10). Wer aber die Worte L. Meyers unbefangen liest, sieht,
daß dieser eben sagen wollte: wie περιούσιος (homerisch περι-
ώσιος) aus einer Ellipse zu erklären ist = περὶ τοῦ μέτρου ὤν
(nach homerischem Sprachgebrauch) s. v. a. über das Maß hinaus-
gehend = περίμετρος, ebenso ist ἐπιούσιος aus einer Ellipse
zu erklären = ἐπὶ τῇ ὁδῷ ὤν, für den Weg, auf den Weg
dienend = ἐφόδιος = für den Lebensunterhalt dienlich (woraus

τὸ ἐφόδιον der Reisebedarf, überhaupt das Subsistenzmittel, das Auskommen). Man sieht, eine Induktion, die etwas Bestechendes hat, wenn sie nur nicht an dem Grundfehler der falschen Etymologie leiden würde. Vom Standpunkt der Etymologie aus aber müssen wir L. Meyers und Kamphausens Erklärung zurückweisen mit dem Satz: soll ἐπιούσιος = επι-οντιος auf ἐπιών zurückgehen, wie περιούσιος = περιοντιος auf περιών, so muß es in der lebenden Sprache zur Zeit der Schöpfung des Wortes ἐπιούσιος ein hiatusenthaltendes ἐπιών zu einem ἐπι-εῖναι gerade so wie ein hiatusenthaltendes περιών zu περι-εἶναι gegeben haben, was absurd ist, weil ein Hiatus zwischen ἐπί und ὤν etc. der ganzen Gräcität von Homer an ebenso fremd ist, wie umgekehrt der Hiatus zwischen περί und ὤν etc. von Homer an thatsächlich überall fest blieb.

Sehen wir aber nach dem Bisherigen Kielmann auch auf einem Umweg an das richtige etymologische Ziel gelangt, zu der Einsicht nämlich, daß ἐπιούσιος von ἐπιέναι abgeleitet ist, so müssen wir bedauern, daß er in seinem hermeneutischen Teil von derjenigen Sicherheit des Treffens verlassen wird, die wir nach dem Lesen des ersten Teiles seiner Schrift von ihm erwartet hatten. Weil er nämlich — επιοντ- als das Etymon von ἐπιούσιος vorausgesetzt — sich auf das Gebiet von ἐπιέναι, ἐπιών und ἡ ἐπιοῦσα angewiesen sieht, um von der Bedeutung dieser Worte aus auf diejenige von ἐπιούσιος zu gelangen, so prüft er zunächst die temporalen Deutungen, wovon er die eine „bis zum Nachtag reichend“ für möglich hält, ja als außerordentlich nahe liegend (S. 15) anerkennt, hält es aber dann doch für seine Pflicht (S. 16), „nach weiteren Deutungsmöglichkeiten zu suchen und zwar geflissentlich nach solchen, welche für ἐπιέναι vom zeitlich relativen Begriff des Nachfolgens gänzlich abstrahieren“ und glaubt in der Deutung „standesgemäß gewöhnlich“ (S. 29) oder „gewohnt“ (S. 39) das Richtige zu finden, wobei er aber so gewaltsam interpretiert, daß wir vom nüchtern philologischen Standpunkt aus dagegen protestieren müssen. Wir wollen uns auf eine kurze Wiedergabe und Widerlegung seiner letzten Position beschränken. Kielmann sucht S. 20ff. aus zwei Sophokleischen Stellen,

in denen beiden τοὐπιόντος gemeinhin durch des „Ersten Besten" übersetzt wird, „als stünde τοῦ (ἐπι)τυχόντος da", den Unterschied zwischen ἐπιούσιος und einem von ihm selbst aus ἐπιτυχών konstruierten, in der griechischen Sprache nirgends vorhandenen ἐπιτυχούσιος zu beweisen, indem er besonders zeigen will, wie in diesen beiden Stellen der Begriff des Zufälligen hinter den des Zweckmäßigen wesentlich zurücktrete. Die erste jener Stellen Oed. R. 393 f. heißt:

καί τοι τό γ' αἴνιγμ' οὐχὶ τοὐπιόντος ἦν
ἀνδρὸς διειπεῖν, ἀλλὰ μαντείας ἔδει

Worte, welche Ödipus an Teiresias richtet und aus welchen Kielmann herauslesen will, daß darin vonseiten des Ödipus „trotz aller Herabsetzung des Teiresias doch noch eine Anerkennung der quasi — Standesgemeinschaft mit demselben zugrunde liege. Ergo: „Du wärest, auch ἐπιών, dennoch ein ἐπιτυχών bloß, d. h. unus de plebe gewesen, während ich, ἐπιτυχών und nicht einmal zur Seherzunft gehörend, dennoch zum ἐπιών ward." Das nennt Kielmann die Quintessenz der Gedanken des Ödipus! Wo ist aber, fragen wir billig, eine solche Unterscheidung von ἐπιών und ἐπιτυχών in den Worten des Ödipus ausgesprochen? Ödipus sagt doch einfach und verständlich: das Rätsel der Sphinx konnte nicht jeder (Erste Beste) an dasselbe „herangehende" lösen, sondern dazu bedurfte es wahrer Sehergabe, wie sie nämlich eben ihm die Götter im Vorzug vor Teiresias verliehen haben. Wenn Kielmann diesen Sinn nicht zugiebt, was will er dafür deutsch anderes an die Stelle setzen, um dem ἐπιούσιος = „standesmäßig gewöhnlich" näher zu kommen?

Das andere Beispiel Oed. Kol. 780 f. heißt:

οὐ γάμων
ἔμπειρος, ἀλλὰ τοὐπιόντος ἁρπάσαι

Worte, in welchen die mit ihrem Vater umherziehend gedachte Antigone von Kreon beklagt wird. Auch hier meint Kielmann eine Bestätigung seiner (sit venia verbo) sozialen Bedeutung des Wortes ἐπιών und ἐπιούσιος „allerdings mehr nur kontextlich" darin zu finden, daß „aus τοὐπιόντος die Furcht vor der Möglichkeit eines unstandesmäßigen Loses der Antigone hervor-

blickt“. Hier ist also nach dem Zusammenhang, auf den sich Kielmann beruft, der ἐπιών, dem die Antigone zur Beute werden könnte, ein als „unstandesgemäß“ gefürchteter. Glaubt damit Kielmann der Übersetzung „standesgemäß“ näher gekommen zu sein? Wir dürfen doch wohl sagen, daß es Kielmann nicht gelungen ist, seine Erklärung oder richtiger Vermutung irgend wahrscheinlich zu machen.

Leitet man einmal ἐπιούσιος von ἐπιέναι ab, so liegt es doch viel näher anzunehmen, das Wort, welches in einem so einfachen Gebet über jedes Mißverständnis, über jede Notwendigkeit weithergeholter Deutung erhaben sein muß, komme von dem geläufigen ἡ ἐπιοῦσα her. Gewiß wäre diese in alter und neuer Zeit vertretene Auffassung weit allgemeiner, wenn nicht das Bedenken entgegenstünde, daß ἡ ἐπιοῦσα den folgenden Tag bedeute und die vierte Bitte somit die Betenden anweisen würde, heute schon um das morgige Brot zu bitten. Es fehlt nicht an solchen, welche trotzdem daß sie ἐπιούσιος mit crastinus übersetzen, keinen Widerspruch mit Matth. 6, 34 befürchten. Meyer sagt in seinem Kommentar (5. Auflage): das Nichtsorgen für den anderen Tag schließt das Bitten um das morgende Brot nicht aus, sondern setzt es voraus. Ähnlich Ebrard in Herzogs Encyklopädie (2. Aufl., IV, 770): „Sorgen und Bitten ist zweierlei.“ Aber das mit Nachdruck an den Schluß gestellte σήμερον (bezw. bei Luk. τὸ καθ᾽ ἡμέραν) würde (wie auch Ebrard a. a. O. bemerkt) doch einen Gegensatz herbeiführen, der dem Gebet überhaupt und namentlich einem von Jesu uns gegebenen Mustergebet nicht wohl anstünde. Wenn wir heute schon haben wollen, was wir erst morgen brauchen, so lassen wir nicht jedem Tag seine eigene Plage, sondern nehmen einen Teil der Sorge für den andern Tag voraus, wollen uns gleichsam wenigstens für zwei Tage sicherstellen, was nicht bloß prosaisch, sondern geradezu unerträglich ist. Daß Hieronymus angiebt, er habe im Hebräerevangelium מחר für ἐπιούσιος gefunden, wird niemand veranlassen zu glauben, daß Jesus selber vom morgigen Brot gesprochen habe, denn die Annahme, daß das Hebräerevangelium die aramäische Urschrift unseres Matthäus sei, ist gewiß allgemein aufgegeben.

Daß ἡ ἐπιοῦσα häufig den folgenden (also morgigen) Tag bedeutet, ist gewiß. Vgl. nur den neutestamentlichen Sprachgebrauch Apg. 16, 11; 20, 15; 21, 18 und dazu 7, 26; 23, 11. Aber keineswegs bewiesen ist, daß ἐπιοῦσα immer nur den folgenden Tag bedeutet. Ἐπιέναι, ἐπιών, ἐπιοῦσα stehen erstens von der nächstfolgenden Zeit überhaupt ohne die spezielle Fixierung auf den morgigen Tag und zweitens im engeren Sinn von dem schon angebrochenen heutigen Tag besonders. Das letztere geht mit aller Evidenz hervor aus Plat. Crit., p. 44 A. Plato läßt den Kriton früh morgens (πρῴ 43 C) zu Sokrates sagen (43 D), das Schiff von Delos werde heute kommen und morgen also müsse Sokrates sterben. Unmittelbar darauf aber läßt er den Sokrates erwidern: οὐ μέντοι οἶμαι ἥξειν αὐτὸ τήμερον, und auf die Frage Kritons, woraus er das schließe, wiederholt Sokrates zunächst die vorige Behauptung mit den Worten (44 A): οὐ τοίνυν τῆς ἐπιούσης ἡμέρας οἶμαι αὐτὸ ἥξειν, ἀλλὰ τῆς ἑτέρας, wo also der eine Ausdruck ganz an die Stelle des anderen tritt, und er beruft sich sodann auf das Zeugnis der Frau, die ihm im Traum erschienen: ἤματι κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἵκοιο. Die ἐπιοῦσα ist also der Tag, an dessen Morgenfrühe das Gespräch geführt wird, die ἑτέρα der zweite, an welchem das Schiff ankommt, und am dritten stirbt Sokrates nach der Weissagung. Unsere Auffassung finden wir bestätigt bei Stephanus s. v. ἐπιέναι, wo es u. a. heißt: ἐπιοῦσα de die illucescente Aristoph. Eccl. 105: νὴ τὴν ἐπιοῦσαν ἡμέραν. (Dort freuen sich am Morgen vor Tagesgrauen die in die Kleidung der Männer hineinschlüpfenden Weiber darüber, daß sie heute allein Volksversammlung halten und alles nach ihrem Sinn lenken werden). Xenoph. Anab. 1, 7, 2 ἅμα τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ = zugleich mit Anbruch des folgenden Tages. Dies ist in der Erzählung gesagt, nachdem im vorhergehenden Satz mitgeteilt war: Κῦρος ἐξέτασιν ποιεῖται ... περὶ μέσας νύκτας· ἐδόκει γὰρ εἰς τὴν ἐπιοῦσαν ἕω ἥξειν βασιλέα = auf heute früh oder morgen früh. Instruktiv insofern, weil was dem in der Gegenwart Sprechenden oder auf dessen Standpunkt sich Versetzenden ein „heute“ so gut wie ein „morgen“ heißen kann, in der Er-

zählung sich schon in andere Ausdrücke wie „am folgenden Tag" verwandelt.

Somit kann ἐπιούσιος bedeuten: für den heute angebrochenen oder noch anbrechenden Tag bestimmt, genügend. Ἐπιούσιος ist ein zwar vielleicht erst vom Schreiber des ersten griechischen Evangeliums gebildetes, aber ganz dem klassisch-griechischen Sprachgeist entsprechendes Wort. Man könnte fragen, warum wohl, falls unsere Deutung richtig ist, nicht das jedenfalls häufigere Wort ἐφήμερος gebraucht ist, das ja dem Neuen Testament nicht fremd ist (Jak. 2, 15: ἐφήμερος τροφή). Wir werden antworten dürfen: ἐφήμερος τροφή ist die Tag für Tag nötige Speise. Mit ἄρτος ἐπιούσιος aber wird das für den laufenden Tag erforderliche Brot bezeichnet, und dieser Ausdruck ist dem Vaterunser als unserem täglichen Morgengebet angemessener als das Wort ἐφήμερος. Um die tägliche, beständig wieder notwendige Speise könnte man auch überhaupt und für die Zukunft bitten. Bitten wir aber um das Brot für den gegenwärtigen, den nun anbrechenden oder schon angebrochenen Tag, so werden wir daran gemahnt, daß wir morgen wieder dieselbe Bitte und wieder mit der Beschränkung auf den schon vorhandenen Tag vorbringen müssen. Unsere Erklärung berührt sich mit der von Rettig a. a. O. gegebenen. Nur glauben wir präciser ausgedrückt und zugleich sprachlich begründet zu haben, was Rettig wohl meint, wenn er sagt: „Panis qui jam adest vel proxime abest. Schon vorhandenes Brot oder ganz nahes Brot ist die nächste Brotzeit = Mahlzeit. Wir sollen beten, daß uns Gott, wenn wir Hunger haben, sättigen möge, demnach nur für das nächste Bedürfnis." — Die geistliche Auffassung der vierten Bitte, welche schon von Melanchthon und Calvin abgewiesen worden ist, bedarf schwerlich mehr einer Widerlegung. Die Erklärung supersubstantialis ist auch sprachlich monströs. Wenn Weisse seine geistliche Deutung auch durch die Auslegung von ἐπιούσιος stützen und unter ἄρτος ἐπιούσιος das Brot des Jenseits verstehen wollte, das für heute, für die Zeitlichkeit erbeten werde, so wird ihm darin wohl niemand folgen mögen. Die Beziehung der Bitte auf die leibliche Nahrung steht von jeher fest; es han-

delt sich nur noch darum, das Wort ἐπιούσιος richtig abzuleiten.

Vergleichen wir schließlich mit der Erklärung „heutreichend“ die Übersetzung Luthers „täglich“, so können wir uns mit derselben wohl zufrieden erklären, sofern das tägliche Brot, heute erbeten, nur für den einen heutigen Tag verstanden werden kann, nicht über diesen hinaus. Schließlich mag noch besonders darauf hingedeutet werden, daß nach dem Zeugnis des Wortes ἐπιούσιος Jesus das Vaterunser zu einer Tageszeit gesprochen hat, wo er den Hauptteil des Tages noch vor sich hatte.

Rezensionen.

1.

Geschichte der Arianischen Häresie. Von **Wilhelm Gölling,** Superintendent u. Pastor, Dr. theol. Bd. I: Bis zur Entscheidung von Nicäa 325. Nebst einem Anhange: Die Kirchenpolitik Konstantin des Großen und Friedrich Wilhelm IV., eine historische Parallele. Gütersloh 1874. Bd. II: Von Nicäa bis Konstantinopel, von 325—381. Ebd. 1883.

Das Vorwort zum ersten Bande dieses Werkes stellt noch einen dritten in Aussicht, welcher die Geschichte des Arianismus bei den germanischen Völkern behandeln soll. Da aber einer solchen der Natur der Sache nach ganz andere Aufgaben erwachsen, als diejenigen sind, welche für die Geschichte der dogmatischen Kämpfe in der Reichskirche sich stellen, und letztere ein abgeschlossenes Ganze bildet, so wird es gestattet sein, die vorliegenden beiden Bände für sich ins Auge zu fassen. Von einer Geschichte der arianischen Häresie erwartet man, daß sie zunächst ihr Auftreten verständlich macht, d. h. den Punkt der kirchlichen Lehrentwickelung aufweist, an welchem sie Veranlassung genommen hat hervorzutreten, und sodann, daß sie die Stadien ihrer Entwickelung, Bekämpfung und Überwindung klar hervortreten läßt. Diese Anforderungen sucht der erste Band durch seine Anordnung (Die christologische Vorgeschichte; Der Kampf selbst bis Nicäa; Das Konzil von Nicäa) gerecht zu werden. Dagegen löst die Anordnung im zweiten Bande den Stoff auf in seine Bestandteile, in-

dem das erste Buch, die kaiserliche Kirchenpolitik von Nicäa bis Konstantinopel, zu einer Galerie der römischen Kaiser des vierten Jahrhunderts von Konstantin bis Theodosius wird, welche nach ihrem Verhalten zur Kirche und zu den kirchlichen Parteien beurteilt werden; das zweite Buch (die Kämpfe und Siege des Athanasius) wird zu einer Biographie des Athanasius; das dritte erst will eine „innere Geschichte des Arianismus und der übrigen mit ihm zusammenhängenden Häresieen“ sein, bringt es aber nur zum Versuch einer Charakteristik der verschiedenen Standpunkte; das vierte endlich handelt von den drei großen Kappadociern, als den Überwindern, welche das Werk des Athanasius durchführen. Diese Anordnung ist insofern nicht günstig, als infolge derselben gerade die geschichtliche Bewegung, der Fluß der zusammengehenden und sich trennenden Parteiströmungen nirgends übersichtlich hervortritt. Wenn der Verfasser (II, p. IV) selbst urteilt, daß die vier Hauptteile des zweiten Bandes innerlich ebenso fest zusammenhängen, wie sie äußerlich nur lose zusammengefügt sind, so weist dies eben auf den angedeuteten Mangel, wonach gerade der innerliche Zusammenhang, der das geschichtliche Verständnis und die geschichtliche Anschauung bedingt, nirgends zur vollen Geltung kommt. Doch sehen wir über diese formelle Beanstandung hinweg, welche damit zusammenhängt, daß der Verfasser dem Biographischen in der Darstellung wohl zu viel Selbständigkeit eingeräumt hat. Der Verfasser selbst meint, am eingehendsten habe er das Biographische und das Dogmenhistorische behandelt; er meint damit, daß er die Geschichte der zahlreichen Synoden hiergegen habe zurücktreten lassen. Meines Dafürhaltens nach aber ist damit das Dogmengeschichtliche gerade zu kurz gekommen.

Der Verfasser versichert nun, er habe absolut treu nach den Quellen zeichnen wollen, und es liegt dem Referenten selbstverständlich fern, diesen Willen zu bezweifeln; es fragt sich ihm nur, ob die Fähigkeit dazu beim Verfasser vorhanden war. Um absolut treu nach den Quellen zu zeichnen, dazu gehört einmal, daß man die Quellen kenne und ihrer mächtig sei, und zum andern, daß man die erforderliche Unbefangenheit des Urteils dazu mitbringt, d. h. nicht die Gleichgültigkeit gegen den Inhalt der Ge-

schichte, aber die Bereitwilligkeit, sich durch die Quellen wirklich belehren zu lassen. In beiden Beziehungen läßt meines Erachtens die Ausrüstung des Verfassers für seine Arbeit sehr viel zu wünschen übrig. Zunächst muß ich mindestens für den einleitenden Abschnitt „die christologische Vorgeschichte“, die in der That „zum richtigen Verständnis der Kardinalpunkte, um die es sich im arianischen Kampfe handelt, ganz unerläßlich ist“, dem Verfasser das quellenmäßige Verständnis völlig absprechen. Man würde es dem Verfasser nicht sonderlich verargen, wenn er, ohne eigene Beherrschung der Quellen, sich auf diesem viel bearbeiteten Felde an die Resultate bewährter Forscher anschlösse, um auf sie gestützt sich zu seiner besonderen Aufgabe den Weg zu bahnen; wenn man nur sähe, daß er sich wirklich zum Verständnis durchgearbeitet hätte. Eben dies aber vermißt man schmerzlich. Der Verfasser begnügt sich statt dessen, einzelnes unselbständig aufzunehmen und mit schülerhafter Zuversichtlichkeit vorzubringen, ohne das Ganze irgend zu übersehen. Wenn Kölling I, 10 nicht etwa nur „gegen die willkürliche Zusammenstellung des Johanneischen und [scil. des] philonischen Logos“ aufs feierlichste protestiert, sondern auch „gegen die Annahme jedes direkten und positiven Einflusses der philonischen Terminologie auf die christliche Dogmatik“, so läßt sich ja über den ersten Punkt streiten, wie denn auch Ref. es wenigstens nicht für unmöglich hält, daß der johanneische Begriff ohne Einwirkung Philos zustande gekommen ist, das zweite aber läßt sich eben nur behaupten, wenn man Justin, Clemens und Origenes nicht kennt, oder wenn man von vornherein entschlossen ist, schwarz weiß zu finden. Der Verfasser wendet hier wie öfter mit Vorliebe das Protestieren an, wo unseres Erachtens das Widerlegen am Orte gewesen wäre. Er hält es denn auch gar nicht für erforderlich, auf den Gottesbegriff der Apologeten und Alexandriner, in welchem der platonisch-philonische Einfluß mit Händen zu greifen ist, und aus welchem doch allein die Rolle, welche der Logosbegriff spielt, verständlich werden kann, einzugehen. Es fehlt hier eben alles, was zum geschichtlichen Verständnis des Problems erforderlich ist, und ich muß deshalb diesen grundlegenden Abschnitt für absolut unbrauchbar zur Orientierung erklären. Wer sich die

Aussagen des Verfassers über Clemens (S. 9—11), Origenes (S. 20—25) oder Tertullian (S. 32—35) näher ansieht, wird dies Urteil nicht zu hart finden. Was Clemens betrifft, dessen zahlreiche Aussagen bekanntlich nach ganz verschiedenen Seiten auseinandergehen, so rafft der Verfasser aufs Geratewohl ein paar Stellen aus Redepenning zusammen (zu dessen Druckfehler — ἀρχίγονος ἡμέρα st. ἀρχέγονος — noch andere hinzufügend), dann aus demselben 7. Buch der Stromat., aber mit ganz anderer Seitenzahl, also aus ganz anderer „Quelle", die „klassische Stelle" — übrigens ohne Andeutung, vielleicht ohne Ahnung davon, daß in der Mitte ein Stück fehlt, freut sich der volltönenden Namen „in lauter Superlativen", welche hier dem Sohne Logos gegeben werden und fügt entzückt bei: „Dies alles ist wesentlich schriftgemäß"; daß es wesentlich philonisch ist, stört ihn nicht im mindesten. Auch über Origenes' grundlegende Sätze ist nur das Dürftigste mitgeteilt; es wird nicht der geringste Versuch dazu gemacht, aus dem Gottesbegriff selbst verständlich zu machen, wie die beiden auseinanderstrebenden Seiten der wesentlichen Gottheit des Sohnes und der Abschwächung und Einschränkung bis zur Geschöpflichkeit mit einander zusammenhängen. Und welches Quellenverständnis verrät sich an der Stelle, wo er nach Redepenning für die Subordination des Sohnes die Worte de oratione 222 citiert: ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός, und dazu die Anmerkung macht: „ὑποκείμενον τοῦ πατρός ist viel stärker als ὑποκείμενος τῷ πατρί. Um dieses Neutrum willen ist uns diese Stelle immer ganz besonders stark vorgekommen." Er hat also nicht einmal, sondern immer wiederholt die Stelle betrachtet, und immer wieder ὑποκείμενον τοῦ πατρός konstruiert, ohne einmal zu merken, daß ὑποκείμενον als Synonym von οὐσία unter κατά gehört, der Genitiv πατρός aber von ἕτερος abhängt. — Ebenso verrät seine Freude über die „überraschende Tiefe" der Christologie Tertullians hinsichtlich der unitas substantiae mit keinem Worte etwas von der krassen massiven Vorstellungsweise der Emanation, wonach der Vater tota substantia, der Sohn aber derivatio totius et portio ist. Eine Äußerung Dorners, die in ihrem Zusammenhange ihre Be-

gründung, aber auch notwendige Einschränkung hat, arianische Subordination sei Tertullian fremd, wird sofort voreilig verallgemeinert.

Was nun die Anfänge des Streites selbst betrifft und zunächst das Auftreten des Arius, so findet alles, was von den Kirchenschriftstellern Nachteiliges dem verhaßten Ketzer nachgesagt, was ihm an gehässigen Motiven untergelegt wird, von vornherein nicht nur den freudigsten Glauben bei unserm Verfasser, er weiß selbst die günstigen Äußerungen seines Verehrers Philostorgius gegen ihn zu wenden. Man sehe, wie er sich die Schilderung des Epiphanius S. 41 zunutze macht, wobei es ihm begegnet, daß er die Worte ἐσχηματισμένος ὡς δόλιος ὄφις, welche besagen sollen, daß er sich als listige Schlange zu verstellen (einen guten Schein sich zu geben) wußte, übersetzt: er machte einen schlangenartigen Eindruck! So erhalten wir dann das Resumé: „Was Wunder, daß der auffallend gekleidete, lange, schmachtende, süßlich redende von einer gewissen Uhlichschen Biederkeit getragene Mann besonders über Frauenherzen eine große Gewalt gewann. In seinem Herzen glimmte der Grimm gegen Alexander und die Sehnsucht, ein berühmter Mann zu werden.“ Es tritt ferner bereits hier hervor, was weiterhin an unzähligen Stellen der Darstellung wahrzunehmen ist, daß eine andere Quellenkritik, als eine solche, welche nach Sympathie und Antipathie das Behagende herausgreift und nach Herzenslust ausmalt, nicht Sache unseres Verfassers ist, und daß derselbe jene keusche Zurückhaltung des echten Historikers, welche nicht mehr wissen will, als die Quellen geben, absolut nicht kennt. Von dem Bischof Alexander von Alexandria z. B. wissen wir, abgesehen von seinem Vorgehen gegen Arius, blutwenig, und von den ersten Anfängen der Streitbewegung in Alexandria haben wir nur unsichere nicht ganz zusammengehende Angaben. Was aber weiß unser Verfasser nicht alles! Er steht vor Alexander als vor einem gewaltigen Lebensbilde, der Mann gehört ihm zu den herrlichsten Zierden des altkirchlichen Episkopats; „mit echter Hirtentreue ging er seiner Herde nach“. Weil nach der Rufinschen Legende von dem Knaben Athanasius, der „Bischof“ spielte, Alexander sich des Knaben angenommen haben soll, weiß

K. allerlei Schönes daraus herzuleiten für den Charakter des treuen demütigen Knechts, der den Winken seines Herrn lauscht und sich zugleich als feinsinnigen Pädagogen und kindlich einfältigen Charakter dokumentiert, über die chronologischen Schwierigkeiten aber, welche der ganzen Sage entgegenstehen, wird mit der größten Leichtigkeit hinweggeschritten. Wenn ferner etwas aus den Berichten über das erste Auftauchen der Lehrdifferenz sich entnehmen läßt, so dürfte es das sein, daß Alexander anfangs in der Sache unsicher und zögernd sich verhalten, bis er endlich zu entschiedenem Vorgehen gegen Arius sich entschloß. Denn diese Angabe des Sozomenos (I, 15) findet an den Äußerungen des Arius bei Athanas. de Syn. 16 einen gewissen Anhalt, und ist aus innern Gründen sehr begreiflich, wenn man bedenkt, daß Arius zunächst nur Äußerungen that, wie sie in Alexandrien und der origenistischen Schule im Gegensatz gegen Sabellius und für sabellianisch gehaltene Anschauungen wiederholt gethan worden waren, nicht nur von Dionysius Alexandr., sondern auch noch von Theognostus. Ganz anders aber weiß es unser Verfasser. Da soll gleich der erste Eindruck der Expectorationen des Arius ein unbeschreiblicher gewesen sein: obstupuit steteruntque comae vox faucibus haesit, citiert der pathetische Verfasser; „es waren unerhörte Ergüsse u. s. w.“ In der Besprechung der Lehre des Arius citiert Kölling eine Stelle aus dem Brief des Arius an Alexander (Athanas. de Syn. Ar. 16, Kölling führt nur die abgeleitete Quelle Epiph. haer. 69 an) mit einem Druckfehler *μόνον ἀθανάσιον ἔχοντα* statt *ἀθανασίαν* und macht sich nach diesem Druckfehler in der Anmerkung eine schöne Erklärung zurecht, obwohl ihm doch 1 Tim. 6, 16 sofort hätte einfallen müssen. In der Beurteilung des Arius spricht er S. 82 (vgl. S. 86) es Hefele, nur noch etwas übertreibend, nach, daß die starr judaisierenden Grundgedanken des Arius über den *ὁ θεός* wesentlich philonischen Ursprungs seien, denn bei dem Häretiker hat er natürlich gegen philonischen Einfluß nichts einzuwenden. Das ist aber ganz schief. Die philonischen Einflüsse auf die Konstruktion des Gottesbegriffs überhaupt sind seit den Apologeten längst allgemein wirksam geworden auf die griechische Theologie, aber auch

bereits assimiliert. Spezifisch aber hat Arius gar nichts, was ihm besonders als philonisch zukäme, wie allein schon daraus zu ersehen ist, daß ihm nicht der Logosbegriff die Hauptsache wird, sondern der Sohn-Begriff und dieser Sohn ihm gar nicht im eigentlichen und strengen Begriffe, sondern nur im uneigentlichen Sinne Logos ist. Indem sich Kölling (S. 83 f.) weiter mit Möhler daran stößt, daß nach dem Vorwurf des Arius Alexander den Sohn als *ἀγεννητογενής* bezeichnet haben solle, verrät er, daß ihm das notorisch ziemlich lange dauernde Schwanken der Ausdrücke *ἀγέννητος* und *ἀγένητος* unbekannt geblieben ist, deren dogmatisch gesonderte Bedeutung sich eben erst infolge des Versuchs, Zeugung und Hervorbringung anderer Art von Gott zu unterscheiden, allmählich fixiert hat, — ein Schwanken, das selbst noch bei Athanasius zu spüren ist.

Dafür aber hält er uns eine kleine Vorlesung über *γίγνομαι* und *γεννάω* und unterläßt nicht, die Nutzanwendung hinzuzufügen, hier zeige sich einmal, wie absolut unentbehrlich dem Theologen, der die Alten studieren soll, „gründliche philologische Bildung" sei.

Diese wäre danach doch ziemlich billig zu haben. Derselbe Mann übersetzt nun: dextris oculis effossis et sinistro poplite succiso „ihm war das rechte Auge ausgestochen und der linke Augenstern (!) gelähmt worden" (I, 131), scheint also bei poples an Pupille zu denken! Derselbe giebt die gründliche Erklärung ab (I, 168): „*συναφή* kommt von *σὺν* und *ἅπτω* ich fasse mit an . . . *συναφή* ich also derjenige innerchristliche Vorgang, nach welchem der *ἄνθρωπος Ἰησοῦς* sich fort und fort an den *ὁμοούσιος υἱὸς θεοῦ* gleichsam angefaßt hat." Nun heißt aber *σονάπτω* gar nicht ich fasse mit an, sondern ich füge zusammen. Derselbe übersetzt (I, 205) *νόθον καὶ κίβδηλον* (von der dogmatischen Formel der Arianer) mit unehelich und ehebrecherisch, weil in der betreffenden Stelle Theodorets in der lateinischen Übersetzung spuria et adulterina gebraucht ist. Auffallenderweise druckt der Verfasser ebenda zweimal (im Text und in der Anmerkung) *θόρυξος πλεῖστος* statt *θόρυβος*, und es findet sich, daß in der von ihm benutzten Ausgabe Theodorets eben dieser Druckfehler steht. Die Worte *ἐκτιθέμεθα τὴν ἑαυτῶν πίστιν ἐγγραφῶς* übersetzt er mit: deponieren wir

unsern Glauben schriftlich, statt: setzen auseinander (II, 11). In der bekannten Stelle des Ammianus Marcellinus über den Ruin des öffentlichen Postwesens durch die unaufhörlichen Synoden übersetzt Kölling rei vehiculariae succideret nervos: so daß das ganze Postwesen darüber in nervöse Aufregung gerate (!), — und das soll nicht etwa ein Witz sein! Nach diesen Proben beurteile man, ob der Verfasser sonderlich Ursache hat, sich philologisch aufs hohe Pferd zu setzen.

Wenn inbetreff des Arius die Färbung vom Verfasser nicht dunkel genug gemacht werden kann, so strahlt dagegen Konstantin, wenigstens bis er nach der Synode von Nicäa in die Hände des arianischen Presbyters gerät, in um so hellerem Lichte eines bekehrten gläubigen Bekenners. Kölling thut sein möglichstes, um hinsichtlich der Bekehrung Konstantins an die Stelle der nüchternen geschichtlichen Betrachtung des großen Umschwunges und einer dem entsprechenden Würdigung der trotz aller Flecken bedeutenden Persönlichkeit, — wobei freilich am unsichersten bleiben muß, wie tief die unleugbar vorhandenen religiösen Sympathieen und Stimmungen wirklich gehen — an Stelle dieser wieder zu vermeintlicher größerer Ehre Gottes das befangene kirchliche Parteibild vergangener Zeiten zu setzen. Da soll dann schon von der Mutter „die erste Saat des Evangeliums" in das Herz des Jünglings gefallen sein, und ihre schneller sich entwickelnde geistliche Reife den Sohn mannigfach gestützt, die christlichen Eindrücke in ihm lebendig erhalten haben, wider das ausdrückliche Zeugnis des Eusebius (acta Const. III, 47), welche Stelle sich (I, 75) eine höchst eigentümliche Exegese gefallen lassen muß. Gegen diese rein aus der Luft gegriffene Kombination wird die wirklich vorhandene Anknüpfung, welche in der freundlichen Haltung des Konstantius Chlorus und vielleicht auch in dessen Hinneigung zu den in der Zeit weitverbreiteten monotheistischen Anschauungen liegt, ganz beiseite geschoben, weil das lange nicht so erbaulich erscheint. Wie schön ist es doch, wenn man Helena und Luise, die Mutter des ersten christlichen und die des ersten evangelischen Kaisers, als eine interessante historische Parallele hinstellen kann! Das zweite konstitutive Moment in der Bekehrungsgeschichte ist dann natürlich die himmlische Erscheinung, welche „wie himmlischer

Tau vom Hermon die junge Saat befeuchtet hat" u. s. w. Neben den entscheidenden geistlichen Motiven sollen die politischen nur auch „in etwas nebenher gegangen sein". Es ist wohl nicht erforderlich, bei dergleichen Stimmungsbildern länger zu verweilen. Wichtiger für uns ist die Rolle, welche Kölling den Kaiser auf der Synode von Nicäa spielen läßt. Soviel steht ja fest, daß der Kaiser noch unmittelbar vor dem Konzil die dogmatische Streitfrage für ganz unerheblich und geringfügige Dinge betreffend gehalten hat. Wenige Jahre nachher legt er der Differenz wieder ein so geringes Gewicht, der Vereinigung aber ein so bedeutendes bei, daß er den von gewichtigen Stimmen begünstigten Arius, leicht befriedigt durch eine entgegenkommende Erklärung desselben, wieder aufgenommen wissen will, und die Widerstrebenden ihm als Friedensstörer erscheinen. Gleichwohl muß nun nach Kölling der Kaiser „unter dem mächtigen persönlichen Einfluß der zu Nicäa ringenden besten und ersten Geister der Kirche sich zu der Schärfe und Klarheit des dogmatischen Urteils erhoben haben, welche ihm (d. ihn) in dem ὁμοούσιος allein den heiligen Schlüssel zum Abschließen der großen christologischen Kontroverse erblicken ließ" (II, 9). Der Verfasser hat dann natürlich seine liebe Not, verständlich zu machen, wie denn nachher der Kaiser so ganz anders über die Sache urteilen konnte. Warum also dem Kaiser ein Maß theologischer Einsicht andichten, das in der That geschichtlich unbegreiflich sein würde, und wovon auch der Erlaß Konstantins über das gehaltene Konzil nichts ahnen läßt! Anderseits wird es nicht leicht jemand dem Verfasser glauben, daß nachdem nun der Kaiser, bestimmt offenbar durch den von Athanasius und Alexander beeinflußten Hosius, in dem nicänischen Bekenntnis das Mittel zu sehen gelernt hatte, durch welches die ihm vor allem am Herzen liegende Einheit der Kirche zu erhalten sei, er sich jeder Einwirkung auf die Väter enthalten habe, und daß zu Nicäa die Majorität von vornherein orthodox gewesen sei, oder wie er dies selbst (I, 124 Anm.) sofort zu restringieren sich genötigt sieht, doch nur durch den geistigen Einfluß „des gewaltigen, geistesgroßen Athanasius" überzeugt und zu ehrlichen Bekennern der Homousie gemacht worden sei, um alsbald darauf wieder, umworben von den Eusebianern mit süßen Schmeiche-

leien und diplomatischer Kunst, „zur alten Halbheit“ zurückzusinken. Die nachher im Orient so allgemeine Antipathie gegen die nicänische Formel beweist, daß zu Nicäa ein Druck auf den Gemütern gelegen, wie er eben im Gewicht der kaiserlichen Parteinahme ganz von selbst lag. Wissen wir doch, daß für einen so einflußreichen Führer, wie Eusebius von Cäsarea, eben hierin, im Wunsche des Kaisers, das Entscheidende lag für die Annahme einer ihm innerlich völlig widerstrebenden Formel. Daß die Väter ohne allen Zwang sich entschieden hätten, kann Athanasius doch sagen, denn von einem andern Zwang, als dem indirekten, welcher in der Parteinahme des Kaisers lag, ist ja nicht die Rede. Der innere Wert der nicänischen Formel bleibt doch selbstverständlich völlig unberührt davon, ob zunächst äußere Motive bei ihrer Annahme mitgewirkt haben oder nicht. Daß sie aber zu Nicäa noch keineswegs als reife Frucht der kirchlichen Lehrentwicklung angesehen werden kann, das beweist eben der zähe Widerstand, den sie noch zu überwinden hatte. Nach allem hätte Kölling gar nicht Ursache, so geringschätzig auf die Äußerung H. Schmidts (Konzilien, Stuttgart 1879, S. 9) als auf eine oberflächliche aus den Quellen nicht zu belegende, herabzusehen, daß wie das Konzil ein Gedanke des Kaisers gewesen, so er auch die schließliche Entscheidung herbeigeführt habe, und zwar mit Hilfe eines der wenigen lateinischen Bischöfe. Das ist nicht nur mit den Quellen wohl zu vereinbaren, sondern auch das allein durch die Quellen an die Hand gegebene. — Ein Lächeln aber kann es doch nur hervorrufen, wenn Kölling die Konstellation: Kaiser und Konzil betrachtend, sagt: „Wir meinen, der Herr habe durch dieses wunderbare Zusammenstimmen ein für allemal die kirchliche Verfassungsfrage prinzipiell lösen wollen.“ Wir meinen dem gegenüber, daß der Herr überhaupt nicht durch eine geschichtliche Konstellation die Verfassungsfrage „ein für allemal“ habe lösen wollen, halten es aber für ein starkes Stück, wenn uns zugemutet wird, in der Konstellation, welche den Grund zum Byzantinismus gelegt hat, nicht etwa bloß ein vorsehungsvolles Ereignis von größter Bedeutung und unter den gegebenen Verhältnissen trotz aller damit verknüpften Übelstände einen wirklichen Fortschritt des Reiches Gottes, sondern gewissermaßen das

Ideal für alle Zeiten zu erkennen. — Was die Konzilsverhandlungen betrifft, so sind die Bemerkungen des Verfassers über den Vorsitz auf dem Konzil Reproduktion ohne selbständigen Wert. Hätte er Theodoret II, 15 ordentlich bis zu Ende gelesen, so würde er erkannt haben, daß dessen Angabe gerade gegen die Ansicht, Hosius habe den Vorsitz geführt, spricht: er würde sonst nicht sagen, Hosius habe sich zu Nicäa ausgezeichnet, und zu Sordika den Vorsitz geführt. Übrigens sind die I, 127 unter Anm. 2) angeführten Worte gar nicht Worte Theodorets, sondern des von Theodoret citierten Athanasius. Hinsichtlich der eigentlichen Konzilverhandlungen hätte sich Kölling die besonnene Zurückhaltung Hefeles zum Muster nehmen und nicht eine auf durchaus schwachen Füßen stehende Ansicht von 2 Plenarsitzungen und dazwischen liegenden Fraktionssitzungen zu rechte machen sollen. Kölling will ferner durchaus nicht, daß das Nicänische Symbol aus einer Modifikation des vom Cäsareensischen Eusebius vorgelegten hervorgegangen sein solle. Das scheint ihm der Ehre des Nicänums zu nahe zu treten. Die schon erwähnte „starke Rechte“ soll ihr vollkommen fertiges μάθημα, wie es aus den Fraktions- und Kommissionssitzungen hervorgegangen, in die Plenarsitzungen mitgebracht und nach schonender Ablehnung des Eusebianischen an dessen Stelle gesetzt haben. Diese Anschauung beruht auf reinen Machtsprüchen des Verfassers und wird überdies noch durch die Anmerkung verstärkt: „Formeln, die dazu bestimmt sind, für ganze saecula zu gelten und die Kirche zu nähren, sprudeln immer als origineller Lebensstrom aus einem geistgesalbten Herzen. So das Apostolicum (dessen Verfasser also Kölling zu kennen scheint), so das Nicänum, so Luthers Katechismus; Kompromißformeln, redaktionell zugestutzte Erzeugnisse der Neologie, haben immer nur ephemere Bedeutung.“ Solchen tönenden Phrasen gegenüber hält es der Verfasser nicht für nötig, die Formeln selbst auf ihr Verhältnis zu prüfen, scheint aber überdies keine Ahnung davon zu haben, daß das Symbol, welches Eusebius vorlegte, von ihm doch nicht aus den Fingern gesogen ist, sondern daß es das cäsareensische Taufsymbol ist, obwohl der Brief des Eusebius an die Cäsareenser diesen Charakter sehr deutlich erkennen läßt. Auch nachdem Kölling durch den Artikel Harnacks über das Konstan-

tinopolitanische Symbol richtigere Information bekommen konnte, beharrt er (II, 507) bei einem entschiedenen Protest gegen dessen Behauptung, das Nicänum sei das amendierte Symbol des Eusebius, ergänzt durch die alexandrinischen Einschiebsel. Das gerade Gegenteil sei wahr. Das Nicänum sei entstanden im bewußten Gegensatz gegen das farblose mittelparteiliche Mathema des Cäsareensers — als könne man nicht den bewußten Gegensatz in eine Formel hineinamendieren und die unbestimmte dadurch exklusiv machen. Die alexandrinischen Einschiebsel seien vielmehr das große Bollwerk voller orthodoxer Christologie — als wenn sich dies ausschlösse. Was soll man nun aber von der Sorgfalt des Verfassers in der Arbeit denken, wenn er (I, 210) behauptet, im ganzen eigentlichen μάϑημα des Eusebius fehle das Wort υἱός vollständig, das nur im Anhang einmal aus äußerer Nötigung sich finde. Kann er mit letzterem nur das Vorkommen in dem am Schluß angeführten Taufbefehl des Herrn meinen, so muß er also völlig übersehen haben die Worte υἱὸν μονογενῆ mitten unter den dem Logos gegebenen Prädikaten. Wirft dies ein Licht auf die Gründlichkeit der Arbeit, so die Deutung dieser vermeintlichen Wahrnehmung ein solches auf das dogmenhistorische Verständnis des Verfassers. „An die Stelle des υἱός tritt λόγος. Das ist ein arger Rückfall. Lange vor Nicäa hatte durch Tertullians Einfluß die Theologie sich von dem vorherrschenden Gebrauch des Wortes λόγος emancipiert und dieses durch υἱός ersetzt." Welche Vorstellung von der Lehrentwickelung und dem Einfluß Tertullians auf die griechische Logoslehre! Die ganze origenistische Doktrin, insbesondere die Lehre von der ewigen Zeugung, welche doch die allgemeine Basis bildet, ruht darauf, daß der Logos als Sohn und der Sohn als Logos gefaßt (der biblische Sohnesname von der geschichtlichen Person auf die präexistente zurückbezogen) wird. Daran aber denkt nun Kölling vollends nicht, daß gerade Eusebius und die Mittelpartei gegen alles, was ihr sabellianisch erschien, insbesondere auch gegen Marcell v. Ancyra, welcher grundsätzlich den Sohnesnamen nicht auf den Logos, sondern nur auf die geschichtliche Person bezogen wissen wollte, ein ganz besonderes Interesse daran hatte, zu betonen, daß der Logos

eben Sohn sei. Der eifrige Nicäner Marcell also war es, der jenen „Rückfall“ beging, nicht aber Eusebius und seine Partei. Im 2. Bande erklärt der Verfasser (II, 258) einmal, was wir ja trotz aller dagegen aufsteigenden Zweifel ihm glauben müssen: „Wir haben alles sorgfältig studiert, was von Eusebius auf uns gekommen ist“ ꝛc. (alles! und alles sorgfältig! das werden wenige Theologen von sich sagen können, Ref. gesteht, daß er's nicht kann). Danach müssen wir wenigstens annehmen, daß diese sorgfältigen Studien erst nach Beendigung des ersten Bandes begonnen haben. Hätte der Verfasser früher nur ein wenig um eusebianische Theologie sich bekümmert und sich z. B. in dessen Schriften gegen Marcell etwas umgesehen, so könnte er dergleichen Gerede nicht vorbringen. Ein Zeichen von einer außerordentlich geringen Vertrautheit mit der polemischen Litteratur der Zeit ist auch der grobe Mißverstand, welcher uns S. 213 begegnet. Hier wird nach des Eusebius Mitteilungen das Eintreten des Kaisers zur Empfehlung des ὁμοούσιος erwähnt, wobei er den Vorwurf abweist, als werde von den Homousiasten das geistige Wesen Gottes einem σωματικὸν πάϑος unterworfen gedacht. Wer die geringste Kenntnis der Streitigkeiten hat, weiß, daß sich dieser Vorwurf auf die Vorstellung eines sinnlich gedachten Emanatismus bezieht, wobei das göttliche Wesen als einer Teilung oder Abtrennung unterworfen erscheine. Unser Verfasser aber meint, das Bedenken gehe darauf, daß die göttliche Wesensherrlichkeit dadurch gefährdet werde, wenn man sein geistiges Wesen mit dem σωματικὸν πάϑος scil. des fleischgewordenen Sohnes (!) in notwendige Beziehung setze.

Die Gerechtigkeit erfordert nun, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß mit Ausnahme von wenigen Punkten alle die bisher gerügten Mängel der Arbeit, deren mit leichter Mühe noch erheblich mehr angeführt werden könnten, nur dem ersten, bereits 1874 erschienenen Bande angehören, der danach allerdings als eine durch und durch unreife Leistung bezeichnet werden muß, mit deren wahrem, äußerst geringem Wert der hohe Ton des Verfassers, welcher den Mund gern so voll als möglich nimmt, in einer höchst unangenehmen Weise kontrastiert. Auch der eingefügte Abschnitt

über die Theologie des Athanasius (S. 144 ff.) läßt jeden ernstlichen Versuch, sich in die bedeutende Gesamtanschauung des großen Mannes hineinzuversenken, vermissen und beschränkt sich, abgesehen von manchen höchst anfechtbaren Behauptungen, im wesentlichen auf ein recht dürftiges Referat über einzelne dogmatische Loci. Die Überschwenglichkeiten, mit denen im ganzen Buche Athanasius überschüttet wird, sind dafür doch ein recht zweifelhafter Ersatz. Der große Bischof würde, denke ich, sagen: Wir möchten weniger erhoben und gründlicher verstanden sein. Am auffälligsten aber ist, daß der mit allem Lob überschüttete Terminus ὁμοούσιος nirgends, auch nicht in dem ihm gewidmeten Abschnitt (S. 200—204), wirklich erläutert und in seiner Bedeutung fixiert wird. Der Verfasser scheint gar nicht zu fühlen, daß es einer Rechtfertigung bedürfe, wenn er den Ausdruck einfach mit wesensgleich übersetzt; und seine unvollständigen geschichtlichen Notizen über den Ausdruck erläutern ihn auch in keiner Weise genügend.

Wenden wir uns zu dem umfangreicheren zweiten Bande, so wird hier zunächst die kirchliche Wirksamkeit der Konstantiner ziemlich breit behandelt. Unwillkürlich ist der Verfasser doch genötigt, dem Bilde des gepriesenen Konstantin eine etwas andere Färbung zu geben. Haben wir im ersten Bande gehört (S. 76): „In steter sprungloser Entwickelung reifte er vom Gönner zum Bekenner, und allmählich entschwanden die Embleme des heidnischen Cäsarentums von dem Throne, von den Fahnen, von den Münzen und endlich, wenn auch nur sehr allmählich und nicht ohne schmerzliche Rückfälle starben im Herzen die Wurzeln seiner heidnischen Vergangenheit ab, so daß er zuletzt im Schatten der Taufgnade eine christliche εὐθανασία feierte", so hören wir jetzt (II, 3): „Von 313—325 ist des Kaisers inneres Leben in aufsteigender Entwickelung; der Urheber des Toleranzediktes erstarkt bis zum feurigen Bekenner des Homousios; von 325—337 hinwiederum ist des Kaisers Glaubensleben in absteigender Entwickelung, und es ist für den Bewunderer konstantinischer Größe keine leichte Aufgabe, die innere Decandence des Kaisers genau zu schildern, ohne gegen das immerhin große Rüstzeug ungerecht zu sein." Es ergiebt sich aus dem früher Bemerkten, warum weder das erste

noch das zweite Urteil als begründet zu erachten ist; was das letztere betrifft, so sind es selbstgeschaffene Schwierigkeiten, wenn man Konstantin zu Nicäa auf die Höhe eines Bekenners erhebt. Nach unserem Verfasser soll er freilich für seine Person niemals vom Nicänum abgewichen sein (S. 22). In der Darstellung der Reaktion gegen die Nicänische Synode tritt Kölling nicht nur unbedingt und in allen Stücken auf die Seite des Athanasius, was ja sehr begreiflich ist, da ja in der That die Beschuldigungen gegen den letzteren in hohem Grade den Eindruck machen, vom Parteihaß diktiert zu sein, sondern es geschieht dies auch mit einer befangenen Parteilichkeit, welche sich durch die Erwägung nicht zur Vorsicht bewegen läßt, daß ja doch fast alle unsere Nachrichten von der einen Seite stammen. Wichtiger ist, daß ihm alles Verständnis dafür fehlt, wie die Mittelpartei in der That von dem sehr begreiflichen Gefühl beherrscht wird, in ihren Anschauungen im großen und ganzen den bisherigen Besitzstand gegen eine aufgedrungene Neuerung von gefährlichen Konsequenzen verteidigen zu müssen; ihm erscheinen die Orientalen immer nur wie ungläubige oder halbgläubige Empörer gegen eine bereits ausgemachte Wahrheit. Daher die eigentümliche Beurteilung der Sache des Eustathius von Antiochien (S. 18f.). Über das Einzige, was dabei sachlich in Betracht kommt, die Beschuldigung, daß der eifrige Nicäner sabellianisiere, geht der Verfasser vornehm und kühn hinweg: „sein heller Geist wies nach, daß er nichts weiter thue, als fest und unbeweglich auf dem Felsen nicänischer Wahrheit stehe und daß der Vorwurf des Sabellianismus rein aus der Luft gegriffen sei". Er fühlt gar nicht das Bedürfnis, die Frage aufzuwerfen, wie es denn gekommen sei, daß Eustathius wie andere eifrige Nicäner des Sabellianismus verdächtig schienen; sonst hätte er doch unter anderem auch auf den Umstand kommen müssen, daß der altnicänische Sprachgebrauch, wie die nicänische Formel selbst noch erkennen läßt, auch von einer Hypostase des Vaters und Sohnes sprach, also noch keineswegs die spätere Sonderung der Ausdrücke *οὐσία* und *ὑπόστασις* vollzogen hatte. Über diesen für die ganze Beurteilung der Streitbewegung sehr wichtigen Sachverhalt scheint unserem Verfasser erst sehr spät (II, 310) ein Licht

angezündet worden zu sein, sonst könnte er nicht noch II, 222 argumentieren, wie er thut; wo er von jener angeblich sardicensischen dogmatischen Erklärung spricht, welche von Theodoret dem encyklischen Synodalbrief angehängt worden ist. Kölling, der sich gern als Kenner fühlt, sagt: „Soviel stand demnach für den Kenner von vornherein fest: existiert wirklich eine sardicensische Formel, so muß der von Theodoret überlieferte Text fehlerhaft sein, weil es ganz unmöglich ist, daß eine so herrliche Synode, wie die von Sardica, *οὐσία* und *ὑπόστασις* verwechseln sollte, zumal unter dem Vorsitz des Hosius, der schon 323, also 21 Jahre früher, zu Alexandria mit meisterlicher Tiefe gerade über *οὐσία* und *ὑπόστασις* disputiert hatte". Dies Disputieren entnimmt er aus der ziemlich konfusen Notiz bei Sokrat. III, 7, und daß es nicht anders als mit meisterlicher Tiefe geschehen sein könne, steht ihm bei Hosius a priori fest. Nun ist aber in jener sogenannten sardicensischen Formel, richtiger den dogmatischen Erläuterungen, nach dem in den lateinischen Akten erhaltenen Briefe des Hosius und Protogenes an Julius von Rom nichts anderes zu sehen als der Entwurf, den sie in der That beabsichtigen, als Erläuterung des Nicänums zur Geltung zu bringen, und die Meinung Hefeles, daß durch die alte lateinische Übersetzung der anstößige Gebrauch von Hypostasis als Korruption erwiesen werde, ist nichts als ein Notbehelf, da sich vielmehr die lateinische Übersetzung deutlich als Korrektur charakterisiert. Nun hat allerdings die alexandrinische Synode von 362 die Anerkennung jener dogmatischen Erklärung ausdrücklich abgelehnt, und diese Ablehnung hängt unzweifelhaft eben damit zusammen, daß jenes auf Hosius zurückzuführende Schriftstück noch unter dem altnicänischen Sprachgebrauche von einer Hypostasis steht, jene Synode aber es gerade für ihren Beruf erkannte, um der Beseitigung des an diesem älteren Sprachgebrauch genommenen Anstoßes willen, den jüngeren Sprachgebrauch (eine *οὐσία*, drei *ὑποστ.*) mindestens als gleichberechtigt daneben zu stellen, während er in jenem Schriftstück ausdrücklich verworfen wird [1]). So bleibt also gerade auf dem vom Verfasser so ge-

---

1) *μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι.*



feirten Hosius der Vorwurf jener „Verwechselung“ sitzen, und der „Kenner“ sollte weniger schnell sein, „von vornherein“ zu urteilen. Doch zu Eustathius zurück! Während Kölling so über das wirklich zur Aufhellung der Parteiverhältnisse Dienende vornehm hinweggeht, hört er in anderer Beziehung in geradezu belustigender Weise das Gras wachsen. Da Athanasius andeutet, daß man dem Eustathius eine Beleidigung der Mutter des Kaisers vorgeworfen habe, stellt Kölling die kühne Vermutung auf, daß sein „heller Geist“ in dem von der Helena nach der Kreuzesfindung, wenn auch nur ganz schüchtern (denn die Gefeierte darf doch nicht ernstlich diskreditiert werden) inscenierten Reliquienkult eine Gefahr für die Kirche erblickt und mit männlicher Offenheit ohne Menschenfurcht sich darüber ausgesprochen haben möge. Und von diesem Manne, den er so genau zu kennen scheint, sagt er (S. 17), es sei tief zu beklagen, daß von dem unzweifelhaft reichen Schriftennachlaß des Eustathius nichts auf uns gekommen sei. Er hat sich also so wenig umgethan, daß er von der berühmten gegen Origenes gerichteten Abhandlung über die Hexe zu Endor nichts vernommen hat, welche uns den Mann exegetisch als Vorläufer der antiochenischen Schule zeigt, wie dies die bei Theodoret erhaltenen Fragmente in christologischer Beziehung thun. Wir haben uns bei dem verhältnismäßig untergeordneten Punkt länger aufgehalten, weil das Verfahren des Verfassers, welches er an zahlreichen Stellen einschlägt, daraus charakterisiert werden kann. Weil der Mann der Nicänischen Partei angehört, von Athanasius gelobt und von den Eusebianern mit allerlei Intriguen beseitigt wird, ist er in den Augen Köllings, ohne daß er etwas Näheres von ihm weiß, von vornherein „der teuere Mann, der herrliche Bischof, ein ganzer Mann, eine christliche Säulennatur“. Die ganze Betrachtung Köllings hat so durchweg etwas Schablonenhaftes, eine herzhafte naive Parteilichkeit, die von den Orthodoxen stets selbstverständlich das Beste glaubt resp. zusammenphantasiert, also auch hier lieber phrasenhaft lobt als versteht. Dies zeigt sich auch reichlich in der Auffassung der verschiedenen Kaiser. Sie sind gut oder böse, je nachdem sie den Athanasius schützen oder nicht; und dabei waltet jene naive Anschauung, als stünde nun wirklich bei

ihnen die dogmatische Frage so im Mittelpunkt ihres persönlichen religiösen Lebens und Interesses, wie wir das etwa bei einem frommen Theologen anzunehmen geneigt sind. So wird der jedenfalls unbedeutende, nach einem besseren Anfange bald tyrannische und mit Lastern befleckte Konstans, bloß weil er sich des Athanasius annahm und von diesem *φιλόχριστος ψυχή* genannt und wegen seiner Wohlthaten gegen die Kirche gerühmt wird, zu einem Fürsten „von großartiger Veranlagung, einem Charakter von mächtigen Umrissen, einem Mann der Initiative und Konsequenz" (S. 41), so erscheint der schwache Jovian im Lichte einer glaubensstarken, christlich reifen, kirchlich selbständigen Persönlichkeit; „er war der Mann der Situation, er hatte ein zartes Gewissen, ein volles Herz, eine feste Hand". Dem Theodosius wird es als besondere Größe kaiserlichen Bekennermutes angerechnet, daß er vom Senat verlangt, er solle den christlichen Glauben annehmen, und in der Empfehlung desselben, dessen Verkündigung Befreiung von jeglicher Verfehlung und Gottlosigkeit sei, findet Kölling den Kern des Evangeliums, die Versöhnung bezeugt, als wenn *ἀπαλλαγή ἁμαρτήματος* Versöhnung hieße; ja in dieser und einer anderen Äußerung des Theodosius findet er, daß in seinem Glaubensleben die vicaria satisfactio durchaus als heiliges Zentrum erscheine. Warum? nach dem in der angeführten Stelle (S. 160) fett gedruckten *ὑπὲρ* muß ich annehmen, daß hierin der Beweis liegen soll; nun ist aber das *ὑπὲρ* nicht etwa mit dem vorausgehenden *σταυρωθεὶς*, sondern mit *παρεκάλει τὸν πατέρα* zu verbinden und besagt nur, daß Christus für seine Feinde gebetet.

Es läßt sich erwarten, daß der Verfasser mit der seit Neander aufgekommenen, in der That öfter übers Ziel schießenden, modernen Neigung, sich wohlwollend in Julians Seele zu versetzen und dem merkwürdigen Manne gerecht zu werden, wenig zufrieden ist. Er schwingt sich wieder zu frischem, fröhlichem, decidiertem Hasse des Apostaten auf, dem er unter allen Umständen das Schlechteste zutraut. So ist er nicht nur fest überzeugt davon, daß die Erhebung Julians durch die Truppen von Julian selbst eingefädelt und eine gut gespielte Komödie war, sondern er folgt auch auf Grund

der alten Beschuldigung des Nazianzeners, der auf ganz imaginären Stützen ruhenden Vermutung Auers, daß Julian den Konstantius durch seinen Arzt Oribasius mit Gift habe umbringen lassen. „Soll denn“, ruft er emphatisch, „der Apostat die falsche Maske, die ihm seine Verehrer unhistorisch aufgezwungen haben, auch da tragen, wo seine Unlauterkeit nahezu (!) erwiesen ist? soll denn unsere Jugend durchaus groß werden in der historischen Lüge, als sei der Apostat eigentlich ein verkannter Tugendspiegel gewesen? Soll denn die Jugend ganz im Unklaren darüber bleiben, daß der pistische, bis zur Apostasie gesteigerte Lapsus den ethischen Kollapsus wirkt?“ Also selbst der Verfasser findet die Unlauterkeit nur nahezu erwiesen, hält sich aber für berechtigt, das Mangelnde zu ergänzen durch die Erwägung, daß Julian, weil er das aufgedrungene Christentum von sich weist, der Mann ist, zu dem man sich solcher Dinge versehen kann! Kölling entdeckt aber selbst bei Ammianus Marcellinus höchst scharfsinnig eine Spur von jener Unthat Julians. „Es muß auch auffallen, daß Ammian auf die feste durch Mäßigkeit und Keuschheit gestählte Gesundheit (Konstantius'), welcher gegenüber der rapide Verlauf des Fiebers und Gelenkrheumatismus immerhin merkwürdig ist, ausdrücklich aufmerksam macht. Kurz, es macht den Eindruck, Ammian habe dunkle Gerüchte gehört, wolle aber nicht näher darauf eingehen.“ Nun bemerkt aber Ammianus Marcellinus gerade umgekehrt, nicht bei Erwähnung des Todes, sondern in der allgemeinen Charakteristik, daß der mäßige und kräftige Mann sich selten Krankheiten zugezogen habe, wenn aber, dann leicht lebensgefährliche, sieht dies also als etwas gerade bei robusten Naturen öfter Vorkommendes an! Die ganze Roheit und Beschränktheit der Auffassung, welche als plumpste Veräußerlichung der Wahrheit vom Zusammenhang zwischen Glauben und Leben erscheint, spricht sich wiederholt in ähnlicher Art wie in jener beliebten Bezeichnung vom Lapsus und Kollapsus aus. Der Tod Julians bietet dann wieder ein Beispiel von dem, was der Verfasser Quellenkritik nennt. Einmal näht natürlich seine Harmonistik einfach Philostorgius und Theodoret zusammen, und es steht ihm danach fest, daß der verwundete Kaiser zuerst verzweifelt zusammengebrochen sei und seine Götzen

gehöhnt habe, dann aber (Theodoret) Christi Sieg ingrimmig anerkannt. Aber es muß auch bei Ammianus Marcellinus die Stelle gefunden werden, in welche das „du hast gesiegt, Galiläer!“ hineinpaßt. Nichts leichter als dies. Ammianus erzählt: Moxque ubi lenito paulisper dolore timere desiit, magno spiritu contra exitium certans, arma poscebat et equum. Hat Julian sich zu fürchten aufgehört, so hat er sich also vorher gefürchtet: dies timere bezeichnet also die gewünschte Stelle! Also weil er sich gefürchtet hat, muß er gerufen haben *νενίκηκας Γαλιλαῖε*. Natürlich besagt die Stelle nur, daß mit Nachlassen des anfänglichen Schmerzes die Befürchtung des nahen Endes zurücktrat. Sehr wenig vertraut scheint der Verfasser mit der syncretistischen Religionsphilosophie des Neuplatonismus, sonst könnte er sich nicht so über die Art der Julianischen Dogmatik wundern, wie es S. 93 geschieht. Es begegnet ihm auch der grobe Schnitzer, daß er von Porphyrius sagt (S. 76), er habe „in seiner Isagoge Porphyriana, das ist in seinen *κατὰ χριστιανῶν λόγοι πεντεκ.* giftige Pfeile gegen das Christentum geschleudert“. Das in der Kirche hochgeschätzte dialektische Grundbuch des Mittelalters wirft er also mit der verlorengegangenen antichristlichen Schrift zusammen!

An kleinlicher Parteilichkeit giebt die Geschichtsdarstellung Köllings der älteren römischen nichts nach. Er läßt sich so leicht nichts entgehen, was zur größeren Ehre oder zur Entlastung des Athanasius von wirklichem oder vermeintlichem Vorwurf dienen und dafür den Arianern in die Schuhe geschoben werden kann, und sollte er es von Baronius (natürlich nicht direkt, denn so weit reichen seine gelehrten Mittel nicht, sondern aus Hefele) nehmen. Nach Julians Tode hat die unter Athanasius zu Alexandria versammelte Synode ein Schreiben an Jovian gerichtet, worin dieser wegen seines Verlangens nach rechter Erkenntnis des Glaubens gerühmt und ihm als Lohn dafür langes Leben verheißen (nach der anderen Lesart: gewünscht) wird. So nach dem Text bei Theodoret (IV, 3), und was ist unverfänglicher als dies! Nun hat aber bekanntlich Gott die Verheißung oder den Wunsch nicht erfüllt, und demgemäß finden wir in den Werken

des Athanasius (I. 2, p. 622) das Schreiben mit Auslassung des kleinen auf das lange Leben bezüglichen Satzes wieder (von einem Satz mit καὶ — καὶ ist nur die erste Hälfte stehen geblieben). Ob nun die Auslassung auf Athanasius selbst zurückzuführen ist, läßt sich gar nicht einmal ausmachen. Gleichviel, jedenfalls scheint ihm die Ehre des Athanasius engagiert, und er greift zu der komischen Auskunft des Baronius, wonach die Arianer auf den Gedanken gekommen sein sollen, die betreffenden Worte vielmehr einzuschwärzen: „Die Motive sind ja so leicht zu durchschauen!" Eben dies Schriftstück ist nun „ein wahres Kleinod der Theologie; der Ton ist köstlich, der dogmatische Inhalt rein, reich, tief"; kurz an vollen Worten ist wieder einmal kein Mangel: aber mit diesen tönenden Versicherungen muß sich der Leser begnügen, und in der That wäre auch wirklich nicht viel darüber weiter zu sagen, als daß es den nicänischen Glauben als den wahren rühmt.

Was das Leben des Athanasius (S. 179—254) betrifft, so beschränke ich mich darauf, hervorzuheben, daß unser Forscher für die Chronologie desselben zwei wichtige Quellen kennt, nämlich (S. 184 f.) „sowohl die historia acephala (Larsow, Festbriefe, S. 34 ff.), als auch die vita acephala (Sievers, Zeitschr. f. histor. Theol. 1868, S. 106 ff.); und daß er S. 242 ganz gewissenhaft referiert: „So die historia acephala. Mit ihr stimmen im wesentlichen Sokrates und Sozomenos, ganz wörtlich aber die vita acephala." Und daß die beiden angeführten Gelehrten ein und dieselbe wichtige alte Quelle, die Rölling auch in der von ihm benützten Giustinianischen Ausgabe des Athanasius (II, 89 sqq.) finden konnte, behandeln, merkt er nicht!

Daß im dritten Buche von einer inneren Geschichte des Arianismus nur sehr wenig zu merken, ist bereits oben berührt; namentlich ist nicht verständlich gemacht der Weg der Entwickelung, welcher die Semiarianer allmählich zur Versöhnung mit dem nicänischen Dogma führt. Der Verfasser hat hierfür auch keine klare Anschauung; er hält es für nötiger, mit den kirchlichen Parteiphrasen und Schlagwörtern der Gegenwart bis zum äußersten Überdruß um sich zu werfen. Daß er für jenen Prozeß kein

Verständnis hat, geht daraus hervor, daß er behauptet, Meletius habe niemals zu den Eusebianern gehört (S. 119), daß er die Bedeutung der Versammlung zu Seleucia, an welcher ja der exilierte Hilarius mit den semiarianischen Häuptern zusammen teilnahm, ganz verkennt und daß er später (S. 344) keck behauptet, Basilius habe niemals aktiv dem mittelparteilichen Lager angehört und sich nur im weitherzigen Tragen mehr auf die christologische Defensive beschränkt. Es kommt ihm, wie es scheint, würdiger vor, daß Basilius von Anfang an Nicäner gewesen, dies aber versteckt habe, als daß er sich von dem anfänglichen Standpunkt der Mittelpartei, mit deren Vertretern er in enger persönlicher Beziehung stand, allmählich zur entschiedenen Parteinahme für das Nicänum entwickelt habe. Bei Eunomius wiederholt sich die kühne Behauptung des Verfassers, wonach überhaupt die Arianer sich auf die Tradition stützen, während Athanasius und die Seinen nicht nur etwa, wie natürlich, eifrig bemüht sind, ihre Lehre aus der Schrift zu erhärten, sondern als Vertreter des protestantischen Schriftprinzips nichts zu wünschen übrig lassen; das ist schon hinsichtlich des Athanasius verkehrt. Wenn Athanasius den Glauben der Kirche als denjenigen bezeichnet, welchen der Herr gegeben, die Apostel verkündigt und die Väter bewahrt haben, so ist damit allerdings noch nicht die römische Lehre von der Tradition als selbständiger Quelle behauptet, aber ebenso wenig darin das Schriftprinzip im protestantischen Sinne enthalten, daß alle Väterlehre an der Schrift zu prüfen sei, sondern es ist ohne weiteres vorausgesetzt, daß Väterlehre und Schrift sich decken und daß die Väterlehre die Dignität beanspruche, reine Bewahrung der apostolischen Überlieferung zu sein. Hier ist allerdings der Verfasser durch die Behauptungen Voigts (Athanasius, S. 15) verleitet. Noch weniger aber ist es zutreffend, daß Eunomius Vertreter der traditio contra scripturam, Basilius aber ihm gegenüber Vertreter des evangelischen Schriftprinzips sei. Im allgemeinen suchen vielmehr alle Parteien in der Väterüberlieferung ihre Berechtigung nachzuweisen, etwa mit Ausnahme Marcells von Ancyra, welcher seine Schriftposition geltend machend die Gegner bespöttelte, daß sie sich auf die weisesten Väter beriefen und kirchlichen Autoritäten

ohne eigene Prüfung folgten. Aber auch Eunomius wehrt sich gelegentlich gegen frühere Autoritäten, und Basilius pocht ihm gegenüber auf dieselben (s. Basil. adv. Eunom. I, 3). Besonders aber sollte doch der Verfasser, welcher die Schrift des Basilius über den heiligen Geist so besonders rühmt, sich an das 27. Kapitel derselben mit seinem Unterschied zwischen Schriftlehre und mysteriöser Überlieferung, zwischen öffentlicher Verkündigung und verborgen gehaltenem δόγμα erinnern und dabei beherzigen, daß wenn es sich hier auch zunächst um gottesdienstliche Gebräuche handelt, so doch um solche, denen in ihrer bestimmten Formulierung eine bestimmte dogmatische Bedeutung beigemessen wird. Was Marcell von Ancyra betrifft, so erfreut sich derselbe einer verhältnismäßig sehr gnädigen Beurteilung; er ist ja doch ein Freund des Athanasius und vertritt die Homousie, freilich nur die Homousie eines Logos, der nicht ewiger Sohn ist. Übrigens ist Kölling die Schrift Th. Zahns über Marcell unbekannt geblieben. Wunderlicherweise findet der Verfasser (S. 319) des Konstantius Stellung deshalb „tragisch", weil er wie gegen die nicänische Lehre, so auch gegen Photin vorzugehen sich veranlaßt sah: „Antiphotinianer und doch auch zugleich Arianer sein zu wollen ist unvereinbar." Das klingt nun recht nach etwas, ist aber vollkommen sinnlos; vielmehr müssen ja Arianer wie Semiarianer ganz notwendig gegen Photin sein, da Photins' Lehre von der Person Christi absolut unvereinbar ist mit der arianischen Vorstellung von einem präexistenten Sohne. Völlig wertlos ist auch die Darstellung des Apollinaris, wie man schon aus dem Umstande schließen kann, daß der Verfasser von der Hauptquelle, aus welcher allein eine genügende Vorstellung von dessen Lehre gewonnen werden kann, dem Antirrheticus des Gregor von Nyssa, keine Ahnung hat, ebenso wenig davon, daß die beiden Bücher gegen Apollinaris, welche in den Werken des Athanasius stehen, die erheblichsten Bedenken hinsichtlich ihrer Echtheit gegen sich haben; der Verfasser findet sie gerade durch ungewöhnliche Geistestiefe und Zeugenkraft ausgezeichnet [1]). Nicht einmal die Bedeu-

1) Ein eigentümliches Mißgeschick ist es auch, daß der Verfasser gerade



tung, welche die platonische Trichotomie für die Theorie des Apollinaris hat, ist berührt, so daß der Verfasser zu dem positiv falschen Satze kommt, nach Apollinaris habe der Sohn Gottes einen unbeseelten menschlichen Körper angenommen (S. 323).

Der 4. Abschnitt („Die Lebensbilder der drei großen Kappadocier") fällt, wie bemerkt, zu einem großen Teile aus dem Rahmen einer Geschichte der arianischen Häresie heraus. Doch findet man hier, soweit es sich um das rein Biographische handelt, noch das verhältnismäßig brauchbarste, wenn man sich entschließt, das gestelzte Wesen und die vollen Backen des Verfassers, die er nun einmal nicht lassen kann, mit in Kauf zu nehmen. Die eigentlich theologische Auffassung freilich läßt auch hier sehr viel vermissen. Was soll es z. B. heißen, wenn (S. 333) gesagt wird, Origenes habe niemals auf die materiale Seite der Theologie des Basilius irgendeinen Einfluß gehabt? welche Vorstellung von der gesamten kirchlichen Lehrentwickelung setzt das voraus! Da wo er „die wichtigsten Schriften des Nysseners registrieren" will (S. 411 ff.), übergeht er nicht nur, wie bemerkt, die gegen Apollinaris, sondern auch de anima et resurrectione, welche ohne alle Frage zu den allerwichtigsten für seine Theologie gehört. Wenn ersteres sich wenigstens daraus erklärt, daß der Antirrheticus in der Pariser Gesamtausgabe noch nicht steht, sondern erst von Zacagni veröffentlicht ist (1698), so ist hinsichtlich letzterer Schrift absolut unbegreiflich, wie, wer Gregors Theologie kennen lernen will, an ihr vorbeigehen kann. Aber freilich beschränkt sich auch der Abschnitt über die Theologie der Kappadocier, abgesehen von einigen phrasenhaften Bemerkungen über die tiefe, kernige, geistvolle, den ganzen Menschen nach Kopf, Herz und Willen in gleicher Weise packende Exegese und ganz unbrauchbaren Bemerkungen über die theologische Methode auf eine dürftige Erörterung

---

die Schrift de incarnatione dei verbi et contra Arianos für die schönste von allen Schriften des Athanasius erklärt (I, 176), die deren apollinaristischen Ursprung und Charakter inzwischen Caspari („Alte u. neue Quellen" 1879, S. 65 ff.) außer Zweifel gestellt hat. Das konnte dem Verfasser ja noch verborgen geblieben sein, aber von den längst gegen ihre Echtheit erhobenen Bedenken mußte er Notiz nehmen.



ihrer Beiträge zur Feststellung der Terminologie der Trinitätslehre. Nicht ohne Lächeln aber kann man die sieghafte Beweisführung für die lediglich auf der späten Aussage des Nicephorus Callisti ruhende Annahme lesen, daß der den h. Geist betreffende Zusatz im Nicäno-Konstantinopolitanum von Gregor von Nyssa herrühre. Man höre: „der Kenner nyssenischer Theologie“ — natürlich wieder der Kenner! — „wird in dem für das Symbolum charakteristischen Zusatz: τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν eine innere Bestätigung der Autorschaft des Nysseners finden müssen. Gerade ihn, den evangelischsten der drei Kappadokier, der's ja klar ausgesprochen hat, καλῶς ἔχειν φημὶ πρὸς τὰς τοῦ εὐαγγελίου διὰ παντὸς ἀποβλέπειν φωνάς, mußte das Gewissen treiben, im dritten Artikel Zeugnis abzulegen von dem hohen Gotteswerke des heiligen Geistes, von der Theopneustie der Schrift. Ihm mußte es Herzensbedürfnis sein, dem Fundamentalartikel von der Inspiration einen ökumenisch-symbolischen Ausdruck zu verleihen. Dazu kommt, daß die Diktion des dritten Artikels im Mathema von Konstantinopel im strengsten Sinne des Wortes Nyssenisch ist. Es ist die zentnerschwere, brachylogische, reife klare Sprache des großen Dogmatikers, der das Facit seines tiefen Forschens und heißen Ringens mit der vornehmen Sicherheit des Mathematikers zieht.“ (S. 432) Das nenne ich doch Trümpfe! Wer will nun dem tiefen Kenner noch widersprechen und an solche Kleinigkeiten erinnern, wie daß der Geist, den schon Justin mit Vorliebe als πν. προφητικόν bezeichnete, dessen einheitliches Wirken wie in den alttestamentlichen Propheten, so in der neutestamentlichen Gemeinde von jeher, insbesondere auch von Origenes hervorgehoben wurde, schon im jerusalemischen Taufsymbol als der, „welcher in den Propheten redete“, bezeichnet wurde? Mit dem nyssenischen Stil ist es nun, offen gesagt, eitel Dunst und weiter nichts. Natürlich kommt nun Harnacks Untersuchung über das Nycäno-Konstantinopolitanum, das ja nun gar nicht einmal zu Konstantinopel aufgestellt sein soll, dem Verfasser sehr in die Quere und nötigt ihn noch zu einer Widerlegung, welche niederschmetternd mit einem „monumentalen“ Zeugnis abschließt, nämlich der Inschrift in der auf Helena zurückgeführten Kirche zu Bethlehem.

Aus welcher Zeit dieselbe stammt, auf solche Kleinigkeit läßt sich der Verfasser nicht ein, genug, daß sie monumental ist, also von höchster Bedeutung, „wie jeder Kundige einräumen muß“ [1]). Das Erstaunlichste aber hat der Verfasser noch gar nicht bemerkt, daß nämlich nach dieser Inschrift die Väter zu Konstantinopel den heiligen Geist auch wirklich *ὁμοούσιον* nannten, was uns bisher entgangen ist! Es ist schwer, bei diesen Dingen ernsthaft zu bleiben. Schlimm ist nur für den Verfasser, daß wenn er auch Harnack noch so gründlich heimschickte, es seinem Nyssener immer noch nichts helfen würde. Denn es bleibt ja doch das fatale Taufsymbol der Kirche zu Salamis auf Cypern, von Epiphanius schon etwa 374 seinem Ancoratus angehängt, in welchem alle die Aussagen vom heiligen Geiste, aus welchen der Kenner so zuversichtlich den Geist des Nysseners erkennt, schon zu lesen sind! — Hier breche ich ab, um den Leser nicht über Gebühr bei der in der That recht unerquicklichen Erscheinung dieses Buches festzuhalten, dem ich irgendeine Förderung unserer Kenntnis des Arianismus nicht nachzurühmen wüßte, das ich aber auch nur für einen nützlichen Führer durch die Geschichte der arianischen Häresie in keiner Weise zu halten vermag.

---

[1]) Die vom Verfasser irgendwo aufgegriffene Inschrift (bei Boeckh, Corp. Inscr. IV, 2, Nr. 8960) ist eine von den zwölfen, welche auf den Mosaiken unter den Fenstern der Basilica zu Bethlehem das Gedächtnis hervorragender Synoden, unter ihnen der 6 ökumenischen (!) verewigten. Der Titel einer anderen Mosaik in derselben Kirche (a. a. O., Nr. 8736) führt auf das Jahr 1169. Dies ist das monumentale Zeugnis, welches Harnack unverzeihlicherweise übersehen hat!

W. Möller.

Inhalt des Jahrganges 1884.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Miscellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Seite

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

